

المكتبة
المصرية

لإمام

الحجّاج المكي

٦٥

دار
الكتاب العربي

اهدأت ٢٠٠٢

د/ إبراهيم محمد إبراهيم حربية
القاهرة

الفن الكبير
للام
الحسن الساري

الجزء الخامس

الطبعة الثالثة

دار احياء التراث العربي
بيروت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴿١٦٨﴾ إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَإِنَّ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٦٩﴾

قوله عز وجل (يا أيها الناس كلوا مما في الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين ، إنما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) .
اعلم أنه تعالى لما بين التوحيد ودلائله ، وما للموحدين من الثواب وأنبهه بذكر الشرك ومن يتخذ من دون الله أندادا ، ويقع رؤساء الكفرة أتبع ذلك بذكر إنعامه على الفريقين وإحسانه إليهم وأن مصيبة من عصاه وكفر من كفر به لم تؤثر في قطع إحسانه ونعمه عنهم ، فقال (يا أيها الناس كلوا مما في الارض) وفيه مسائل :

(المسألة الاولى) قال ابن عباس : نزلت الآية في الذين حرموا على أنفسهم السواائب ، والوسائل والبحائر وهم قوم من ثقيف وبنو عامر بن صعصعة وخزاعة وبنو مدلج .

(المسألة الثانية) الحلال المباح الذي انحلت عقدة الخطر عنه وأصله من الحل الذي هو تقيض العقدة منه : حل بالمكان إذا نزل به ، لانه حل شد الارتحال للنزول وحل الدين إذا وجب لانهحل العقد يانقضاء المدة ، وحل من إحرامه ، لانه حل عقدة الإحرام ، وحلت عليه العقوبة ، أي وجبت لانهحل العقد بالمساقمة من الصذاب ، والحلة الإزار والرداء ، لانه يحل عن الطى اللبس ، ومن هذا تحلة البهين ، لانه عقدة البهين تحل به ، واعلم أن الحرام قد يكون حراما لحبسه كالميتة والدم والحذر ، وقد يكون حراما لانهحبسه ، كملك الغنير إذا لم يأذن في آكاه فالحلال هو الخالي من القيدين .

(المسألة الثالثة) قوله (حلالا طيبا) إن شئت نصبت على الحال عما في الارض وإن شئت نصبت على أنه مفعول .

(المسألة الرابعة) الطيب في الآية قد يكون بمعنى الطاهر والحلال بوصف بأنه طيب ، لأن الحرام بوصف بأنه خبيث قال تعالى (قل لا يستوى الخبيث والطيب) والطيب في الأصل هو ما يستلذ به ويستطاب ووصف به الطاهر والحلال على جهة التشبيه ، لأن التجسس تكبره النفس فلا تستلذه والحرام غير مستلذ ، لأن الشرع يزرعته وفي المراد بالطيب في الآية وجهان (الأول) أنه المستلذ لأننا لو حملناه على الحلال لزم التكرار فعل هذا إنما يكون طيباً إذا كان من جنس ما يشتهي لأنه إن تناول ما لا شهوة له فيه عاد حراماً وإن كان يبعد أن يقع ذلك من العاقل إلا عند شبهة (والثاني) المراد منه المباح وقوله يلزم التكرار قلنا : لأنسلم فإن قوله (حلالات) المراد منه ما يكون جنسه حلالات وقوله (طيباً) المراد منه لا يكون متعلقاً به حق الغير فإن أكل الحرام وإن أسطابه الأكل فن حيث يقضى إلى العقاب يصير مضرة ولا يكون مستطاباً ، كما قال تعالى (إن الذين يأكلون أموال النباي ظلماً إنما يأكلون في بطونهم نارا) .

أما قوله تعالى (ولا تتبعوا خطوات الشيطان) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ ابن عامر والكسائي ، وهي إحدى الروايتين عن ابن كثير وحض عن (خطوات) بضم الخاء والطاء والباءون يسكون الطاء ، أما من ضم العين فلأن الواحدة خطوة فإذا جمعت حركات العين للجمع ، كما فعل بالأسماء التي على هذا الوزن نحو غرفة وغرفات ، وتحريك العين للجمع كما فعل في نحو هذا الجمع للفصل بين الاسم والصفة ، وذلك أن ما كان اسماً جمعه بتحريك العين نحو تمر وتمرات وغرفة وغرفات وشهوة وشهوات ، وما كان لفظاً جمع بسكون العين نحو ضخمة وضخات وعبرة وعبرات ، والخطوة من الأسماء لأن الصفات فيجمع بتحريك العين ، وأما من خفف العين فبقاء على الأصل وطلب الخفة .

(المسألة الثانية) قال ابن السكيت فيما رواه عنه الجبائي الخطوة والخطوة بمعنى واحد وحكي عن الفراء : خطوات خطوة والخطوة ما بين القدمين كما يقال : حثرت حثوة ، والحثرة اسم لما تحثيت ، وكذلك غرفت غرفة والغرفة اسم لما اغترفت ، وإذا كان كذلك فالخطوة المكان المنحط كما أن الغرفة هي الشيء المغترف بالكف فيكون المعنى : لا تتبعوا سبيله ولا تسلكوا طريقه لأن الخطوة اسم مكان ، وهذا قول الزجاج وابن قتيبة فأما قالوا : خطوات الشيطان طريقه وإن جمعت الخطوة بمعنى الخطوة كما ذكره الجبائي فالتقدير : لا تأتمروا به ولا تقفروا أثره والمعنيان مقاربان وإن اختلف التقديران هذا ما يتعلق باللغة ، وأما المعنى فليس مراد الله ههنا ما يتعلق بالله بل كأنه قيل لمن أيسر له الأكل على الوصف المذكور أحذر أن تمتداه إلى ما يدعوك إليه الشيطان وزجر المكلف بهذا الكلام عن تحطى الحلال إلى الشبه كما زجره عن تحطيه إلى الحرام لأن الشيطان إنما يلقى إلى المرء ما يجرى مجرى الشهوة فيزين بذلك ما لا يحل له فزجر الله تعالى عن ذلك ، ثم بين العلة في هذا

التحذير ، وهو كونه عدواً ميبساً أى متظاهراً بالعداوة ، وذلك لأن الشيطان التزم أموراً سبعة في العداوة أربعة منها في قوله تعالى (ولا ضللتهم ولا ضللتهم ولا منينهم ولا منينهم فليتبسوا) أذان الأنعام ولا منينهم فليتبسوا خلق الله) وثلاثة منها في قوله تعالى (لا أقصدن لهم صراطك المستقيم ، ثم لا يبين أيديهم ومن خلفهم وعن إيمانهم وعن شمائلهم ولا نجد أكثرهم شاكرين) فلما التزم الشيطان هذه الأمور كان عدواً متظاهراً بالعداوة فلماذا وصفه الله تعالى بذلك .

وأما قوله تعالى (إنما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) فهذا كالتفصيل لجملة عداوته ، وهو مشتمل على أمور ثلاثة (أولها) السوء ، وهو متناول لجميع المعاصي سواء كانت تلك المعاصي من أفعال الجوارح أو من أفعال القلوب (وثانيها) الفحشاء وهي نوع من السوء ، لأنها أقيح أنواعه ، وهو الذي يستعظم ويستفحش من المعاصي (وثالثها) (أن تقولوا على الله ما لا تعلمون) وكأنه أقيح أنواع الفحشاء ، لأنه وصف الله تعالى بما لا ينبغي من أعظم أنواع الكبر ، فصارت هذه الجملة كالتفسير لقوله تعالى (ولا تتبعوا خطوات الشيطان) فيدخل في الآية أن الشيطان يدعو إلى الصغائر والكبائر والكفر والجهل باقية ، وههنا مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن أمر الشيطان ووسوسته عبارة عن هذه الخواطر التي نجدها من أنفسنا ، وقد اختلفت الناس في هذه الخواطر من وجوه (أحدها) اختلفوا في ماهياتها فقال بعضهم إنها حروف وأصوات خفية ، وقال الفلاسفة : إنها تصورات الحروف والأصوات وتخيلائها على مثال الصور المنطبعة في المرآة ، فإن تلك الصور تشبه تلك الأشياء من بعض الوجوه ، وإن لم تكن مشابهة لها في كل الوجوه .

ولفأقول أن يقول : صور هذه الحروف وتخيلائها هل تشبه هذه الحروف في كونها حروفاً أو لا تشبهها ؟ فإن كان الأول فصور الحروف حروف ، فعاد القول إلى أن هذه الخواطر أصوات وحروف خفية ، وإن كان الثاني لم تكن تصورات هذه الحروف حروفاً ، لكنني أجده من نفسي هذه الحروف والأصوات مرتبة منتظمة على حسب انتظامها في الخارج ، والعري لا يتكلم في قلبه إلا بالعربية ، وكذا الجمعي ، وتصورات هذه الحروف وتماقيها وتواليها لا يكون إلا على مطابقة تماقيها وتواليها في الخارج ، ثبت أنها في أنفسهم حروف وأصوات خفية (وثانيها) أن فاعل هذه الخواطر من هو ؟ أما على أصلنا وهو أن خالق الحوادث بأمرها هو الله تعالى ، فالأمر ظاهر . وأما على أصل المنتزعة فهم لا يقولون بذلك ، وأيضاً فلأن المتكلم عندهم من فعل الكلام فلو كان فاعل هذه الخواطر هو الله تعالى ، وفيها ما يكون كذباً ونعفاً ، لزم كون الله موصوفاً بذلك تعالى الله عنه ، ولا يمكن أن يقال : إن فاعلها هو العبد ، لأن العبد قد يكره حصول تلك الخواطر ، ويحتمل في دفعها عن نفسه مع أنها البتة لا تندفع ، بل ينجر البعض إلى البعض على سبيل الاتصال ،

قوله تعالى: وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا آيَةَ

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا الْفَرِيقَيْنِ عَلَيْهِ بَآءَانًا أُولَئِكَ

فاذن لا بد ههنا من شيء آخر، وهو إما الملك وإما الشيطان، فلعلهما يتكلمان بهذا الكلام في أقصى الدماغ، وفي أقصى القلب، حتى إن الإنسان وإن كان في غاية الصمم، فإنه يسمع هذه الحروف والأصوات ثم إن قلنا بأن الشيطان والملك ذوات قائمة بأنفسها، غير متحيزة البتة، لم يبعد كونها قادرة على مثل هذه الأفعال، وإن قلنا بأنها أجسام لطيفة لم يبعد أيضاً أن يقال: إنها وإن كانت لا تتوحد بواطن البشر إلا أنهم يقدرون على إيصال هذا الكلام إلى بواطن البشر، ولا يبعد أيضاً أن يقال إنها لتأية لطافتها تقدر على النفوذ في مضائق بواطن البشر ومخارج جسمه وتوصل الكلام إلى أقصى قلبه ودماغه، ثم إنها مع لطافتها تكون مستحكة التركيب، بحيث يكون اتصال بعضها أجزائه ببعض اتصالاً لا يفصل، فلا جرم لا يقتضي نفوذها في هذه المضائق والمخارج انفصالها وتفرق أجزائها وكل هذه الاحتمالات مما لا دليل على ناسدها والأمر في معرفة حقائقها عند الله تعالى، وما يدل على إثبات إلهام الملائكة بالخير قوله تعالى (إذ يوحى ربك إلى الملائكة أأنى هم قبوتوا الذين آمنوا) أى المهدوم الثبات وهموم على أعدائهم، ويدل عليه من الأخبار قوله عليه الصلاة والسلام «إن الشيطان ليه باين آدم وللملك له» وفي الحديث أيضاً «إذا ولد المولود لبنى آدم قرن إبليس به شيطاناً وقرن الله به ملكاً، فالشيطان جائم على أذن قلبه الأيسر، والملك جائم على أذن قلبه الأيمن فهما يدعوانه» ومن صوفية والفلاسفة من فسر الملك الداعي إلى الخير بالقوة العقلية، وفسر الشيطان الداعي إلى الشر بالقوة والشهوانية والغضبية.

(المسألة الثانية) دلت الآية على أن الشيطان لا يأمر إلا بالقابض لأنه تعالى ذكره بكلمة (إنما) وهي للحصر، وقال بعض المفسرين: إن الشيطان قد يدعو إلى الخير لكن لفرض أن يجره منه إلى الشر وذلك يدل على أنواع: إما أن يجره من الأفضل إلى القابل لئتمكن من أن يجره من القابل إلى الشر، وإما أن يجره من القابل الأسهل إلى الأفضل الأشق ليصير ازدياد المشقة سبباً لحصول النفرة عن الطاعة بالسكينة.

(المسألة الثالثة) قوله تعالى (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) يتناول جميع المذاهب الفاسدة بل يتناول مقلد الحق لأنه وإن كان مقلداً للحق لكنه قال ما لا يعلمه فصار مستحقاً للذم لا لتدريجته تحت الذم في هذه الآية.

(المسألة الرابعة) تمسك نفاة القياس بقوله (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) (والجواب عنه) أنه متى قامت الدلالة على أن العمل بالقياس واجب كان العمل بالقياس قولاً على الله بما يعلم لا بما لا يعلم. قوله تعالى (وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما أفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم

وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْقُبُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءَ وَنِدَاءَ
صُمٌّ بَعْمٌ عُمًى فَمَنْ لَا يَعْقِلُونَ (١٧١)

كونه عمياً ، فاذن قد جوزت تقليده ، وإن كان مبطلاً فإذن أنت على تقليدك لا تعلم أنك عمى أو مبطل (وثانها) حب أن ذلك المتقدم كان عالماً بهذا الشيء. إلا أنا لو قدرنا أن ذلك المتقدم ما كان عالماً بذلك الشيء. قط وما اختار فيه البتة مذهباً ، فأنت ماذا كنت تعلم ؟ فعلى تقدير أن لا يوجد ذلك المتقدم ولا مذهبه كان لابد من المدول إلى النظر فكيف هنا (وثانها) أنك إذا غلقت من قلبك ، فذلك المتقدم كيف عرفته ؟ أعرفته بتقليد أم لا بتقليد ؟ فإن عرفته بتقليد لزم إما الدور وإما التسلسل ، وإن عرفته لا بتقليد بل بدليل ، فإذا أوجبت تقليد ذلك المتقدم وجب أن تطالب الصلح بالدليل لا بالتقليد ، لأنه لو طلب بالتقليد لا بالدليل ، مع أن ذلك المتقدم طلبه بالدليل لا بالتقليد كنت مخالفاً له ، ثبت أن القول بالتقليد يفضي ثبوته إلى نفيه فيكون باطلاً .

(المسألة الثالثة) إنما ذكر تعالى هذه الآية حقيب الوجع عن اتباع خطوات الشيطان ، تنبيهاً على أنه لا فرق بين متابعة وساوس الشيطان ، وبين متابعة التقليد ، وفيه أقوى دليل على وجوب النظر والاستدلال ، وترك التعويل على ما يقع في الخاطر من غير دليل ، أو على ما يقوله الغير من غير دليل .

(المسألة الرابعة) قوله (لا يعقلون شيئاً) لفظ عام ، ومعناه الخصوص ، لأنهم كانوا يعقلون كثيراً من أمور الدنيا ، فهذا يدل على جواز ذكر العام مع أن المراد به الخاص .

(المسألة الخامسة) قوله (لا يعقلون شيئاً) المراد أنهم لا يعلمون شيئاً من الدين وقوله تعالى (ولا يهتدون) المراد أنهم لا يهتدون إلى كيفية اكتسابه .

قوله تعالى (ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاءً ونداءً صمٌّ بكم همى) فهم لا يعقلون .

اعلم أنه تعالى لما حكى عن الكفار أنهم عند الدعاء إلى اتباع ما أزل الله تركوا النظر والتدبر ، وأخلدوا إلى التقليد ، وقالوا (بل تتبع ما آلفينا عليه آباءنا) ضرب لهم هذا المثل تنبيهاً للسامعين لم أنهم إنما وقفوا فيها وقفاً فيه بسبب ترك الإصغاء ، وقلة الإهتمام بالدين ، فصيروا من هذا الوجه بمنزلة الأنعام ، ومثل هذا المثل يزيد السامع معرفة بأحوال الكفار ، ويحفز إلى الكافر نفسه إذا سمع ذلك ، ليكون كسراً لقلبه ، وتضييقاً لصدره ، حيث صيره كالبهيمة فيكون في ذلك نهاية الوجع والوجع لمن ينسجمه عن أن يسلك مثل طريقه في التقليد ، وهنا مسائل :

(المسألة الأولى) نفق الراعى بالغنم إذا صاح بها وأما نفق الغراب فبالغنم المعجمة .

(المسألة الثانية) للعلماء من أهل التأويل في هذه الآية طريقان (أحدهما) تصحيح المعنى بالإضمار في الآية (والثاني) إجراء الآية على ظاهرها من غير إضمار ، أما الذين أضمرنا فذكروا وجوها (الأول) وهو قول الأنخض والزجاج وابن قتيبة ، كأنه قال : ومثل من يدعو الذين كفروا إلى الحق كمثل الذى ينطق ، فصار الناطق الذى هو الراعى بمنزلة الداعي إلى الحق ، وهو الرسول عليه الصلاة والسلام وسائر الدعاة إلى الحق وصار الكفار بمنزلة الغنم المنعوق بها ووجه التشبيه أن البهيمة تسمع الصوت ولا تفهم المراد ، وهؤلاء الكفار كانوا يسمعون صوت الرسول والفاظه ، وما كانوا ينتفعون بها ويمسكونها لاجرم حصل وجه التشبيه (الثاني) مثل الذين كفروا في دعائهم آلهتهم من الأوثان كمثل الناطق في دعائه ما لا يسمع كالغنم ، وما يجرى مجراه من الكلام والبهائم لا تفهم : فشبّه الأصنام في أنها لا تفهم بهذه البهائم ، فإذا كان لا شك أن ههنا المحذوف هو المدحور ، وفي القول الذى قبله المحذوف هو الداعي ، وفيه سؤال ، وهو أن قوله (إلا دعاء ونداء) لا يساعد عليه لأن الأصنام لا تسمع شيئاً (الثالث) قال ابن زيد : مثل الذين كفروا في دعائهم آلهتهم كمثل الناطق في دعائه عند الجبل ، فإنه لا يسمع إلا صدى صوته فإذا قال : يا زيد يسمع من الصدى : يا زيد . فكذلك هؤلاء الكفار إذا دعوا هذه الأوثان لا يسمعون إلا ما تلفظوا به من الدعاء والنداء .

(الطريق الثاني) في الآية وهو إيرادها على ظاهرها من غير إضمار وفيه وجهان (أحدهما) أن يقول : مثل الذين كفروا في فلة عقلم في عبادتهم لهذه الأوثان ، كمثل الراعى إذا تكلم مع البهائم فكما أنه يقضى على ذلك الراعى بقلة العقل ، فكذا ههنا (الثاني) مثل الذين كفروا في اتباعهم آباءهم وتقليد هم لهم ، كمثل الراعى إذا تكلم مع البهائم فكما أن الكلام مع البهائم عبث عديم الفائدة ، فكذا التقليد عبث عديم الفائدة .

سأما قوله تعالى (صم بكم همى) فاعلم أنه تعالى لما شبههم بالبهائم زاد في تبيكهم ، فقال (صم بكم همى) لأنهم صاروا بمنزلة الصم في أن الذى سمعوه كأنهم لم يسمعهوه وبمنزلة البكم في أن لا يستجيبوا لما دعوا إليه وبمنزلة العمى من حيث أنهم أضلوا عن الدلائل فصاروا كأنهم لم يشاهدوها ، قال النحويون (صم) أى م صم وهو رفع على الدم ، أما قوله (فهم لا يفتقون) فالمراد العقل إلا كتمان لأن العقل المطبوع كان حاصل لهم قال : العقل عقلان مطبوع ومسموع .

ولما كان طريق اكتساب العقل المكتسب هو الاستماعة بهذه القوى الثلاثة فلما أضلوا عنها فقدوا العقل المكتسب ولهذا قيل : من فقد حساً فقد حلاً .

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ عَلَيْهِ تَعْبُدُونَ ﴿١٧٢﴾

قوله عز وجل ﴿ يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون ﴾ .

اعلم أن هذه الآية شبيهة بما تقدم من قوله (كلوا) في الأرض حلالاً طيباً ثم نقول : إن الله سبحانه وتعالى تكلم من أول السورة إلى هنا في دلائل التوحيد والنبوة واستقصى في الرد على اليهود والنصارى ، ومن هنا شرع في بيان الأحكام ، اعلم أن في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن الأكل قد يكون واجباً ، وذلك عند دفع الضرر عن النفس ، وقد يكون مندوباً ، وذلك أن الضيف قد يمتنع من الأكل إذا انفرد وينبسط في ذلك إذا ساعد ، فهذا الأكل مندوب ، وقد يكون مباحاً إذا خلا عن هذه العوارض ، والأصل في الشيء أن يكون حلالاً عن العوارض ، فلا حرم كان مسمى الأكل مباحاً وإذا كان الأمر كذلك كان قوله (كلوا) في هذا الموضع لا يفيد الإيجاب والتدب بل الإباحة .

(المسألة الثانية) احتج الأصحاب على أن الرزق قد يكون حراماً بقوله تعالى (من طيبات ما رزقناكم) فإن الطيب هو الحلال فهو كان كل رزق حلالاً لكان قوله (من طيبات ما رزقناكم) معناه من محلات ما أحلنا لكم ، فيكون تكراراً وهو خلاف الأصل ، أجابوا عنه بأن الطيب في أصل اللغة عبارة عن المستنزل المستطاب ، ولعل أفواهاً ظنوا أن التوسع في المطاعم والاستكثار من طيباتها ممنوع منه . فأباح الله تعالى ذلك بقوله : كلوا من لذائذ ما أحلنا لكم فكان تخصيصه بالذكر لهذا المعنى .

(المسألة الثالثة) قوله (واشكروا لله) أمر : وليس بإباحة فإن قيل : الشكر إما أن يكون بالقلب أو باللسان أو بالجوارح ، أما بالقلب فهو إما العلم بصدور النعمة عن ذلك المنعم ، أو المزم على تعظيمه باللسان والجوارح ، أما ذلك العلم فهو من لوازم كمال العقل ، فإن العاقل لا ينسى ذلك فإذا كان ذلك العلم ضرورياً فكيف يمكن إيجابه ، وأما المزم على تعظيمه باللسان والجوارح فذلك المزم القلي مع الإقرار باللسان ، العمل بالجوارح ، فإذا بينا أنهما لا يهييان كان المزم بأن لا يجب أول ، وأما الشكر باللسان فهو إما أن يقر بالاغتراف له بكونه منتمياً أو بالتثناء عليه فهذا غير واجب بالاتفاق بل هو من باب المندوبات ، وأما الشكر بالجوارح والأعضاء فهو أن يأتي بأفعال دالة على تعظيمه ، وذلك أيضاً غير واجب ، وإذا ثبت هذا فنقول : ظهر أنه لا يمكن القول بوجوب الشكر

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهْلَ بِهِ لغيرِ اللَّهِ
فَنِ اضْطَرَّ غَيْرِ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (١٧٣)

قلنا الذى تلخص فى هذا الباب أنه يجب عليه اعتقاد كونه مستحقاً للتطهير وإظهار ذلك باللسان أو
بأسائر الأفعال إن وجدت هناك تهمة .

أما قوله تعالى (إن كنتم إياه تعبدون) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) فى هذه الآية وجوها (أحدها) (واشكروا لله) إن كنتم عارفين بالله
وينمىه ، فببر عن معرفة الله تعالى بعبادته ، إطلاقاتاً لإسم الأثر على المؤثر (وثانيها) معناه : إن كنتم
تريدون أن تعبدوا الله فاشكروه ، فإن الشكر رأس العبادات (وثالثها) (واشكروا لله) الذى
رزقكم هذه النعم (إن كنتم إياه تعبدون) أى إن صح أنكم تخصونه بالعبادة وتقرون أنه سبحانه
المنعم لا غيره ، من أنس رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم « يقول الله تعالى : إني والجن
والإنس فى نيا عظيم أخلق ويمد غيرى ، وأزرق ويشكر غيرى » .

(المسألة الثانية) احتج من قال : إن المعلق بلفظ : أن ، لا يكون عدماً عند عدم ذلك الشيء
بهذه الآية ، فإنه تعالى علنى الأمر بالشكر بكلمة (إن) على فعل العبادة ، مع أن من لا يفعل هذه
العبادات يجب عليه الشكر أيضاً .

قوله تعالى (إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله فن اضطر غير
باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم) .

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أمرنا فى الآية السالفة بتناول الحلال فصل فى هذه الآية أنواع
الحرام ، والكلام فيها على نوعين (النوع الأول) ما يتعلق بالتفسير (والنوع الثانى) ما يتعلق
بالأحكام التى استنبطها العلماء من هذه الآية (فالنوع الأول) فيه مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن كلمة (إنما) على وجهين (أحدهما) أن تكون حرفاً واحداً ،
كقولك : إنما دارى دارك ، وإنما مالى مالك (الثانى) أن تكون (ما) منفصلة من : إن ، وتكون
(ما) بمعنى الذى ، كقولك : إن ما أخذت مالك ، وإن ما ركبت دابتك ، وجاء فى التنزيل على
الوجهين ، أما على الأول فقوله (إنما الله واحد وإنما أنت نذير) وأما على الثانى فقوله (إنما
صنعوا كيد سحر) ولو نصبت كيد ساحر على أن تجعل (إنما) حرفاً واحداً كان صواباً ، وقوله
(إنما اتخذتم من دون الله آوثاناً مودة بينكم) تنصب المودة وترفع على هذين الوجهين ، واختلفوا
فى عكسها على الوجه الأول ، فهم من قال (إنما) تفيد الحصر واحتجوا عليه بالقرآن والشعر

والقياس ، أما القرآن فقوله تعالى (إنما الله إله واحد) أى ما هو إلا إله واحد ، وقال (إنما الصدقات للفقراء والمساكين) أى لم لا لنعيم وقال تعالى لنجدد (قل إنما أنا بشر مثلكم) أى ما أنا إلا بشر مثلكم ، وكذا هذه الآية فانه تعالى قال فى آية أخرى (قل لا أجد فيها أوحى إلى محرم على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير) فصارت الآيتان واحدة فقوله (إنما حرم عليكم) فى هذه الآية مفسر لقوله (قل لا أجد فيها أوحى إلى محرم) إلا كذا فى تلك الآية ، وأما الشعر فقول الأعشى :

ولست بالأكثر منهم حصى وإنما العزة للذكائر

وقول الفرزدق :

أنا الذائد الحامى الذمار وإنما يدافع عن أحسابه أنا أو مثلى

وأما القياس ، فهو أن كلمة (إن) للأنبات وكلمة (ما) للنفى فإذا اجتماعا فلا بد وأن يبقى على أصلهما ، فإما أن يفيد اثبت غير المذكور ، ونفى المذكور وهو باطل بالاتفاق ، أو يثبت المذكور ، ونفى غير المذكور وهو المطلوب ، واحتج من قال : إنه لا يفيد الحصر بقوله تعالى (إنما أنت نذير) ولقد كان غيره نذيراً ، وجوابه معناه : ما أنت إلا نذير فهو يفيد الحصر ، ولا ينفي وجود نذير آخر .

(المسألة الثانية) قرئ (حرم) على البناء للفصاحل و (حرم) للبناء للفصول و (حرم)

بوزن كرم .

(المسألة الثالثة) قال الواحدي : الميتة ما فارقت الروح من غير زكاة مما يذبح ، وأما الدم فكانت العرب تجعل الدم فى المبايع وتضويها ثم تأكلها ، فحرم الله الدم وقوله (لحم الخنزير) أراد الخنزير بجميع أجزائه ، لكنه خص اللحم لأنه المقصود بالأكل وقوله (وما أهل به لغير الله) قال الأصمى : الإهلال أصله رفع الصوت فكل رافع صوته فهو مهل ، وقال ابن أحر :

يهل بالقدفند ركبائها كاهل الراكب المستمر

هذا معنى الإهلال فى اللغة ، ثم قيل للحرم ، هل رفعه الصوت بالتلبية عند الإحرام ، هذا معنى الإهلال ، يقال : أهل فلان بحجة أو حمرة أى أحرم بها ، وذلك لأنه يرفع الصوت بالتلبية عند الإحرام ، والذابح مهل ، لأن العرب كانوا يسمون الأوثان عند الذبح ، ويرفعون أصواتهم بذكرها ومنه : استهل الصبي ، فمعنى قوله (وما أهل به لغير الله) يعنى ما ذبح للاصنام ، وهو قول مجاهد ، والضحاك وقادة ، وقال الربيع بن أنس وابن زيد : يعنى ما ذكر عليه غير اسم الله ، وهذا القول أولى ، لأنه أشد مطابقة لفظ ، قال العلماء : لو أن مسلماً ذبح ذبيحة ، وقصد بذبحها التقرب إلى غير الله . صار مرتداً وذبيحته ذبيحة مرتد ، وهذا الحكم فى غير ذبائح أهل الكتاب ، أما ذبائح

أهل الكتاب، فتحل لنا لقوله تعالى (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم).

أما قوله تعالى (فن اضطر) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ نافع، وابن كثير، وابن عامر والكسائي: (فن اضطر) بضم النون والباقر بالكسر، فالضم للاتباع، والكسر حل أصل الحركة لإلتقاء الساكنين.

(المسألة الثانية) اضطر: أحوج وأجلى، وهو اقتل من الضرورة، وأصله من الضرر، وهو الضيق.

(المسألة الثالثة) لما حرم الله تعالى تلك الأشياء، استثنى عنها حال الضرورة، وهذه الضرورة لها سببان (أحدهما) الجوع الشديد، وأن لا يجد ما كولا حلالا يسد به الرق، فعند ذلك يكون مضطراً (الثاني) إذا أكرهه على تناوله مكره، فيحل له تناوله.

(المسألة الرابعة) أن الاضطرار ليس من أهمال المكلف، حتى يقال إنه (لا إثم عليه إن الله غفور رحيم) فإذا لابد منها من إضمار وهو الأكل والتقدير: فن اضطر فأكل فلا إثم عليه والخلف هنا كالحذف في قوله (فن كان منكم مريضاً أو على سفر لمدة من أيام أخر) أى فأطر لحذف فأطر وقوله (فن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة) ومعناه جلقى ففدية، وإنما جاز الحذف لعم المخاطبين بالحذف، وللدلالة الخطاب عليه.

أما قوله تعالى (غير باغ) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال الفراء (غير) معنا لا تصلح أن تكون بمعنى الاستثناء، لأن غير معنا بمعنى النقي، ولذلك عطف عليها لا لأنها في معنى: لا، وهي معنا جال للضرر، كما قلت: فن اضطر باغياً، ولا عادياً فهو له حلال.

(المسألة الثانية) أصل البغي في اللغة الفساد، وتجاوز الحد قال الليث: البغي في عدو الفرس اختيال ومروح، وأنه يبغى في عدوه ولا يقال: فرس باغ، والبغي الظلم والخروج عن الإنصاف ومنه قوله تعالى (والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون) وقال الأصمعي: بغي الجرح يبغى بغياً، إذا بدأ بالفساد، وبغت السبأ، إذا كثر مطرها حتى تجاوز الحد، وبغى الجرح والبحر والسحاب إذا طغى.

أما قوله تعالى (ولا عاد) فالعدو هو المتعدى في الأمور، وتجاوز ما يبغى أن يقتصر عليه، يقال عدا عليه عدواً، وعدواً، واعتداء وتعدياً، إذا ظلمه ظلماً تجاوزاً للحد، وهذا طوره: تجاوز قدره.

(المسألة الثالثة) لأهل التأويل في قوله (غير باغ ولا عاد) قولان (أحدهما) أن يكون قوله (غير باغ ولا عاد) مختصاً بالأكل (والثاني) أن يكون عاماً في الأكل وغيره، أما على القول الأول

ففيه وجوه (الأول) (غير باغ) وذلك بأن يحد حلالا تكرمه النفس ، فبدل إلى أكل الحرام اللذيذ (ولا عاد) أى متجاوز قدر الرخصة (الثاني) غير باغ للذة أى طالب لها ، ولا عاد متجاوز سد الجوعة ، من الحسن ، وقناعة ، والريغ ، ومجاهد ، وابن زيد (الثالث) غير باغ على مضطر آخر بالاستيلاء عليه ، ولا عاد في سد الجوعة .

(القول الثاني) أن يكون المعنى غير باغ على إمام المسلمين في السفر من البنى ، ولا عاد بالمعصية أى مجاوز طريقة المحققين ، والكلام في ترجيح أحدهما للتأويلين على الآخر سيبي . إن شاء الله تعالى .
أما قوله (فلا إثم عليه) ففيه سؤالان (أحدهما) أن الأكل في تلك الحالة واجب وقوله (لا إثم عليه) يفيد الإباحة (الثاني) أن المضطر كالملجأ إلى الفعل والملجأ لا يوصف بأنه لا إثم عليه . فثنا : قد بينا في تفسير قوله (فلا جناح عليه أن يطوف بهما) أن نفي الإثم قدر مشترك بين الواجب والندوب والمباح ، وأيضاً قوله تعالى (فلا إثم عليه) معناه رفع الحرج والضيق ، واعلم أن هذا الجائز إن حصلت فيه شهوة الميتة ، ولم يحصل فيه النفرة الشديدة فإنه يصير ملجأ إلى تناول ما يسد به الرق كما يصير ملجأ إلى الحرب من السبع إذا أمكنه ذلك ، أما إذا حصلت النفرة الشديدة فإنه بسبب تلك النفرة يخرج عن أن يكون ملجأً ولزمه تناول الميتة على ما هو عليه من النفاذ ، وههنا يتحقق معنى الوجوب .

أما قوله تعالى في آخر الآية (إن الله غفور رحيم) ففيه إشكال وهو أنه لما قال (فلا إثم عليه) فكيف يليق أن يقول بعده (إن الله غفور رحيم) فإن الغفران إنما يكون عند حصول الإثم .
(والجواب) من وجوه (أحدها) أن مقتضى الحرمة قائم في الميتة والدم ، إلا أنه زالت الحرمة لقيام المارض ، فلما كان تناوله تناولاً لما حصل فيه مقتضى الحرمة عبر عنه بالمغفرة . ثم ذكر بعده أنه رحيم ، يعنى لأجل الرحمة عليكم أباحت لكم ذلك (وثانيها) لعل المضطر يزيد على تناول الحاجة ، فهو سبحانه غفور بأن يفر ذنبه في تناول الزيادة ، رحيم حيث أباح في تناول قدر الحاجة (وثالثها) أنه تعالى لما بين هذه الأحكام عقبها بكونه غفوراً رحيماً لأنه غفور لعصاة إذا تابوا ، رحيم بالمطيعين المستمرين على نهج حكمه سبحانه وتعالى .
(الترجيع الثاني) من الكلام في هذه الآية المسائل الفقهية التي استنبطها العلماء منها وهى مرتبة على فصول :

الفصل الأول

فيها يتعلق بالميتة

والكلام فيه مرتب على مقدمة ومقاصد : -

(أما المقدمة) فثلاث مسائل :

(المسألة الأولى) اغتفوا في أن التحريم المضاف إلى الأعيان ، هل يقتضى الإجمال ؟ فقال
الكرخى : إنه يقتضى الإجمال ، لأن الأعيان لا يمكن وصفها بالحل والحرمه ، فلا بد من صرفها
إلى فعل من الأفعال فيها ، وليست جميع أفعالنا فيها محرمة لأن تبينها عن النفس وهما يجاوز المكان
فعل من الأفعال فيها ، وهو غير محرم ، فاذا لابد من صرف هذا التحريم إلى فعل خاص ، وليس
بعض الأفعال أولى من بعض فوجب صيرورة الآية بجملة ، وأما أكثر العلماء فانهم أصروا على أنه
ليس من المجملات بل هذه اللفظة تفيد في العرف حرمة التصرف في هذه الأجسام كما أن الذوات
لا تملك وإنما يملك التصرفات فيها ، فاذا قيل فلان يملك جارية فهم كل أحد أنه يملك التصرف فيها
فكلها هنا ، وقد استقصينا الكلام فيه في كتاب المحصول في علم الأصول .

(المسألة الثانية) لما ثبت الأصل الذى قدمناه وجب أن تدل الآية على حرمة جميع التصرفات
إلا ما أخرجه الدليل المخصص ، فان قيل : لم لا يجوز تخصيص هذا التحريم بالأكل ، والذي يدل
عليه وجوه (أحدهما) أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم أكلها (وثانيها) أنه ورد عقيب قوله
(كلوا من طيبات ما رزقناكم) (وثالثها) ما روى عن الرسول عليه السلام في خبر شاة ميمونة ،
إنما حرم من الميتة أكلها .

(والجواب عن الأول) لا نسلم أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم أكلها (وعن الثانى) أن هذه
الآية مستقلة بنفسها فلا يجب قصرها على ما تقدم ، بل يجب إجراؤها على ظاهرها (وعن الثالث)
أن ظاهر القرآن مقدم على خبر الواحد ، لكن هذا إنما يستقيم إذا لم يجوز تخصيص القرآن بخبر
الواحد ، ويمكن أن يجاب عنه بأن المسلمين إنما رجعوا في معرفة وجوه الحرمة إلى هذه الآية ،
فدل إنقاذ أجماعهم على أنها غير مخصوصة ببيان حرمة الأكل ، وللسائل أن يمنع هذا الإجماع .

(المسألة الثالثة) للميتة من حيث اللغة هو الذى خرج من أن يكون حيا من دون نقض بنية
ولذلك فرقوا بين المقتول والميت ، وأما من جهة الشرع فهو غير المذكى إما لأنه لم يذبح أو أنه ذبح
ولكن لم يكن ذبحه ذكاة وسنذكر حد الزكاة في موضعه ، فان قيل : كيف يصح ذلك وقد قال تعالى
في سورة المائدة (حرمت عليكم الميتة والدم) ثم ذكر من بعده المتخففة والموقوفة والمتردية فدل
هذا على أن غير المذكى منه ما هو ميتة ومنه ما ليس كذلك ، قلنا لعل الأمر كان في ابتداء الشرع على
أصل الآفة ، وأما بعد استقرار الشرع فاليتة ما ذكرناه والله أعلم .

أما المقاصد فاعلم أن الخطأ في المسائل المستنبطة من هذه الآية من وجهين (أحدهما) ما أخرجه
عن الآية وهو داخل فيها (والثانى) ما أدخلوه فيها وهو خارج عنها .
(أما القسم الأول) فثلاث مسائل :

(المسألة الأولى) ذهب الشافعي رضي الله عنه في أظهر أقواله إلى أنه يحرم الانتفاع بصوف الميتة وشعرها وعظمها وقال مالك : يحرم الانتفاع بعظمها خاصة وجل الفقهاء اتفقوا على تحريم الانتفاع بشعر الخنزير ، واحتج هؤلاء بأن هذه الأشياء ميتة فوجب أن يحرم الانتفاع بها ، إنما قلنا إنها ميتة لقوله عليه السلام « ما أرين من حي فهو ميت » وهذا الخبر يعم الشعر والعظم والكل وأما الذي يدل على أن العظم ميتة خاصة فقوله تعالى (من يحيى العظام وهي رميم) ثبت أنها كانت حية فعند الموت تصير ميتة وإذا ثبت أنها ميتة وجب أن يحرم الانتفاع بها لقوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) اعترض المخالف عليه بأن الشعر والصوف لا حياة فيه ، لأن حكم الحياة الإدراك والشعور وذلك مفقود في الشعر ولأجل هذا الكلام ذهب مالك إلى تجهيس العظام دون الشعور .

(والجواب) أن الحياة ليست جارية عن المعنى المتعنى للإدراك والصور بدليل الآية والخبر أما الآية فقوله تعالى (كيف يحيى الأرض بعد موتها) وأما الخبر فقوله عليه السلام « من أحيأ أرضاً ميتة فهي له » والأصل في الإطلاق الحقيقة ، فلو أن الحياة في أصل اللفظة ليست جارية عما ذكرتموه ، بل عن كون الحيوان أو النبات صحيحاً في مواجهه متديلاً في حاله غير معترض للفساد والتعفن والتفريق ، وإذا ثبت ذلك ظهر للدراجة تحت الآية ، واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر والإجماع والقياس ، أما القرآن فقوله تعالى (ومن أسرارها وأوبارها وأشمارها أأنثاء ومثاق إلى حين) حيث ذكرها في معرض المنية ، والامتنان لا يقع بالنفس الذي لا يصلح الانتفاع به ، وأما الخبر فقوله عليه السلام في شاة ميمونة « إنما حرم من الميتة أكلها » وأما الإجماع ، فهو أنهم كانوا يلبسون جلود الثعالب ، ويحملون منها القلائس ، وعن النخعي : كانوا لا يرون بجلود السباع وجلود الميتة إذا دُبغت بأساً ، وما خصوا حال الشعر وعدمه وقول الشافعي : كانوا إشارة إلى الصحابة وليس لأحد أن يقول الثعلب عند الشافعي رضي الله عنه حلال ، فلماذا يقول بإباحته لأن الزكاة شرط بالاتفاق وهو غير حاصل في هذه الثعالب ، وأما القياس فلأن هذه السمور والعظام أجسام متفحج بها غير متعرضة للتعفن والفساد ، فوجب أن يقضى بغيرها كالجلود المدبوغة ، وأما النفع بشعر الخنزير : ففي الفقهاء من منع نجاسته وهو الأسلم ، ثم قالوا : هب أن عموم قوله (حرمت عليكم الميتة) يقتضي حرمة الانتفاع بالصوف والعظم وغيرهما إلا أن هذه الدلائل تنتج الانتفاع بها ، والخاص مقدم على العام فكان هذا الجانب أولى بالرعاية .

(المسألة الثانية) قال أبو حنيفة رضي الله عنه : إذا مات في الماء دابة ليس لها نفس سائلة لم يفسد الماء قل أو أكثر ، وللشافعي رضي الله عنه قولان في الماء القليل ، واحتجوا بالشافعي ، بأنها حيوانات فإذا ماتت صارت ميتة فيحرم استعمالها بمقتضى الآية ، وإذا حرم استعمالها بمقتضى الآية وجب الحكم بنجاستها ، وإذا ثبت الحكم بنجاستها ، وجب الحكم بنجاسة الماء القليل الذي

وقعت هي فيه ، وأجابوا عنه بأنه ميتة . ويحرم الانتفاع بها ولكن لم قلتم إنها متى كانت كذلك كانت نجسة ، ثم لم يلزم من نجاستها تنجس المساء بها ، واحتجوا على القول الثاني للشافعي رضي الله عنه بقوله عليه السلام : « إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فامقلوه ثم امقلوه فإن في أحد جناحيه داء وفي الآخر دواء » وأمر بالمقل فربما كان الطعام حاراً فيموت الذباب فيه فلو كان ذلك سبباً للتنجيس لما أمر النبي عليه السلام به .

(المسألة الثالثة) لفقهاء مذاهب سبعة في أمر الذبائح ، فأوسع الناس فيه قولاً الزهري ، فإنه يجوز استعمال الجلود بأسرها قبل الذبائح ، ويلييه داود فإنه قال يطهر كلها بالذبائح ، ويلييه مالك فإنه قال يطهر ظاهرها دون باطنها ، ويلييه أبو حنيفة فإنه قال يطهر كلها إلا جلد الخنزير ، ويلييه الشافعي فإنه قال يطهر السكك إلا جلد السكب والخنزير ، ويلييه الأوزاعي وأبو ثور فإنهما يقولان : يطهر جلد ما يؤكل لحمه فقط ، ويلييه أحمد بن حنبل رضي الله عنهم فإنه قال : لا يطهر منها شيء بالذبائح ، واحتج أحمد بالآية والحبر أما الآية فقوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) أطلق التحريم وما يقيد بهال دون حال ، وأما الحبر فنقول عبد الله بن حكيم : « أنا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل وفاته أن لا تلتفتوا من الميتة بإهاب ولا عصب ، أجابوا عن الفسك بالآية ، بأن تخصيص الموموم بغير الواحد وبالقياس جائز ، وقد وجدنا هنا خبر الواحد فقوله عليه الصلاة والسلام « إنما إهاب دبع قد طهر » وأما القياس : فمر أن الذبائح يعود الجلد إلى ما كان عليه حال الحياة وكما كان حال الحياة طامراً كذلك بمد الذبائح وهذا القياس والخبر هما معتمد الشافعي رحمه الله .

(المسألة الرابعة) اختلفوا في أنه هل يجوز الانتفاع بالميتة ، بإطعام البازي والبيسة ، فمنهم من منع منه لأنه إذا أطعم البازي ذلك فقد انتفع بتلك الميتة والآية دالة على تحريم الانتفاع بالميتة فلما إذا أئتم البازي من عند نفسه على أكل الميتة فهل يجب علينا منه أم لا فيه احتمالان .

(المسألة الخامسة) اختلفوا في دهن الميتة وودكها هل يجوز الاستصباح به أم لا ، وهذا ينظر فيه فإن كان ذلك مما حلت الحياة ، أو في حلقته ما هو هذا حاله ، فالظاهر يقتضي المنع منه وإن لم يمكن كذلك فهو خارج من جملة الميتة ، وإنما يحرم ذلك الدليل سوى الظاهر ، وعن عطاء ابن جابر قال لما قدم الرسول صلى الله عليه وسلم مكة أتاه الذين يجمعون الأوداك ، فقالوا يا رسول الله إنا نجتمع الأوداك وهي من الميتة وغيرها وإنما هي للأديم والسفن ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « دهن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها » فهما عن ذلك وأخبرهم بأن تحريمه إياها على الإطلاق أو يجب تحريم بيها كما أوجب تحريم أكلها .

(المسألة السادسة) الظاهر يقتضي حرمة السمك والجراد إلا أنهما خصا بالخبر عن ابن عمر رضي الله تعالى عنه ، قال عليه الصلاة والسلام « أحلت لنا ميتتان ودماناً أما الميتتان فالجراد والنورق

وأما الدمان فالطحال والكبد ، وعن جابر في قصة طويلة : أن البحر أتى إليهم حوتاً فأكلوا منه نصف شهر ، فلما رجعوا أخبروا النبي عليه الصلاة والسلام بذلك فقال : هل عندكم منه شيء تطمئنون ، وقال عليه الصلاة والسلام في صفة البحر : « هو الطهور ماؤه الحل ميتته » وأيضاً فإنه ثبت بالتواتر عن الرسول عليه الصلاة والسلام : حل السمك ، واختلفوا في السمك الطافي وهو الذي يموت في الماء ، حنف أفه ، فقال مالك والشافعي رضي الله عنهما لا بأس به ، وقال أبو حنيفة وأصحابه والحنن بن صالح إنه مكروه واختلف الصحابة في هذه المسألة فمن على رضي الله عنه أنه حلال : ما طفا من صيد البحر فلا تأكله ، وهذا أيضاً مروى عن ابن عباس وجابر بن عبد الله ، وروى عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه وأبي أيوب إباحته ، وروى أبو بكر الرازي روايات مختلفة عن جابر بن عبد الله أنه عليه الصلاة والسلام قال لما أتى البحر أو جرد عنه فكلوه ، وما مات فيه وطفأ فلا تأكلوه ، وأما الشافعي رضي الله عنه فقد احتج بالآية والخبر والمقول ، أما الآية فقوله تعالى (أحل لكم صيد البحر وطعامه) وهذا السمك الطافي من طعام البحر فوجب حله ، وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام « أحلت لنا ميتتان السمك والجراد » وبما مطلق ، وقوله في البحر « هو الطهور ماؤه الحل ميتته » وهذا عام وروى عن أنس رضي الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال « كل ما طفا على البحر » .

(المسألة السابعة) قال الشافعي وأبو حنيفة رضي الله عنهما : لا بأس بأكل الجراد كله ما أخذه وما وجدته ، وروى عن مالك رضي الله عنه أن ما وجد ميتاً لا يهل ، وأما ما أخذ حياً ثم قطع رأسه وشوى أكل ، وما أخذ حياً ففعل عنه حتى يموت لم يؤكل حية مالك ظاهر الآية ، وحجة الشافعي وأبي حنيفة قوله عليه السلام « أحلت لنا ميتتان السمك والجراد » فوجب حملهما على الإطلاق فتبين بذلك أن قطع رأسه إن جمل له ذكاة فهو كالشاة المذكاة في أنه لا يكون ميتة ، فلا يكون لقوله عليه السلام « أحلت لنا ميتتان » قائمة وقال عبد الله بن أبي أوفى : فروت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات تأكل الجراد ولا تأكل غيره ، فلهذا يفرق بين ميتة وبين مقتولة .

(المسألة الثامنة) اختلفوا في الجنين إذا خرج ميتاً بعد ذبح الأم ، فقال أبو حنيفة ، لا يؤكل إلا أن يخرج حياً فيذبح ، وهو قول حماد ، وقال الشافعي وأبو يوسف ومحمد : أنه يؤكل وهذا هو المروى عن علي ، وابن مسعود ، وابن عمر ، وقال مالك : إن تم خلقه ونبت شعره أكل ، وإلا لم يؤكل ، وهو قول سيب بن المسيب ، واحتج أبو حنيفة بظاهر هذه الآية وهو أنه ميتة ، فوجب أن يحرم ، قال الشافعي ، أخصص هذا العموم بالخبر والقياس ، أما الخبر فهو أنا أجمنا على أن المذكي مباح وهذا مذكي ، لما روى أبو سعيد الخدري ، وأبو الدرداء ، وأبو أمامة ، وكعب بن مالك ، وابن عمر وأبو أيوب ، وأبو هريرة رضي الله عنهم ، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال

« ذكاة الجنين ذكاة أمه » ، وتقرره أن كون الذكاة سبباً للإباحة حكم شرعي ، لجاز أن تكون ذكاة الجنين حاصلة شرعاً بتحصيل ذكاة أمه ، أوجب الحنفيون بأن قوله ذكاة الجنين ذكاة أمه ، يحتمل أن يريد به أن ذكاة أمه ذكاة له ، ويحتمل أن يريد به إيجاب تذكيته كما تذكي أمه ، وأنه لا يؤكل بفرد ذكاة ، كقوله تعالى (وجنة عرضها السموات والأرض) ومعناه كعرض السموات والأرض ، وكقول القائل: قولي قولك ، ومذهبي مذهبك ، وإنما المعنى: قولي كقولك ، ومذهبي كذهبك ، وقال الشاعر :

فبينك وبينها وجيدك جيدها

وإذا ثبت ما ذكرنا كان أحد الإحتالين إيجاب تذكيته ، وأنه لا يؤكل غير مذكي في نفسه ، والآخر أن ذكاة أمه يبيح أكله ، وإذا كان كذلك لم يجر تخصيص الأمر بل يجب حله على المعنى الموافق للآية ، أوجب الصافي رضي الله عنه من وجوه (أحدها) أن على الإحتال الذي ذكرتموه لا بد فيه من إضرار وهو أن ذكاة الجنين كذكاة أمه ، والإضرار خلاف الأصل (وثانيها) أنه لا يسمى جنيناً إلا حال كونه في بطن أمه ، ومتى ولد لا يسمى جنيناً ، والثاني عليه الصلاة والسلام إنما أثبت له الذكاة حال كونه جنيناً ، فوجب أن يكون في تلك الحالة مذكي بذكائها (وثالثها) أن حمل الغير على ما ذكرت من إيجاب ذكاته إذا خرج حياً تسقط قائمته ، لأن ذلك معلوم قبل وروده (ورابعها) ما روي عن أبي سعيد أنه عليه الصلاة والسلام سئل عن الجنين يخرج ميتاً ، قال : إن شئتم فكلوه ، فإن ذكاته ذكاة أمه ، وأما القياس فن وجوه (أحدها) أنا أجمعنا على أن من ضرب بطن امرأته فسأت وألقيت جنيناً ميتاً ، لم ينفرد الجنين بحكم نفسه ، ولو خرج الولد حياً ثم مات انفرد بحكم نفسه دون أمه في إيجاب الفرة ، فكذلك جنين الحيوان إذا مات عن ذبح أمه وخرج ميتاً ، كان تبعاً للأم في الذكاة ، وإذا خرج حياً لم يؤكل حتى يذكي (وثانيها) أن الجنين حال اتصاله بالأم في حكم عضو من أعضائها فوجب أن يحمل بذكائها كسائر الأعضاء (وثالثها) الواجب في الولد أن يتبع الأم في الذكاة ، كما يتبع الولد الأم في النكاح والإستيلاد والكتابة ونحوها .

(المسألة التاسعة) ما قطع من الحى من الأيماض فهو محرم لأنه ميتة ، فوجب أن يكون حراماً إنما قلنا : إنه ميتة ، للنص والمقول ، أما النص فقوله عليه الصلاة والسلام (ما أبين من حى فهو ميت) ، وأما المقول فهو أن ذلك البيض كان حياً لأنه يدرك الأم واللقنة ، وبالقسط زال ذلك الوصف فنصار ميتاً ، فوجب أن يحرم لفوه تعالى (حرمت عليكم الميتة) .

(المسألة العاشرة) اختلفوا في أن ذبح ما لا يؤكل لحمه هل يستحب طهارة الجلد ، فمذهب الصافي رضي الله عنه ، لا يستحب ، لأن هذا الذبح لا يستحب حل الأكل فوجب أن لا يستحب الطهارة كذبح الجوسي ، وعند أبي حنيفة يستحب .

(القسم الثاني) مما دخل في الآية وليس منها ، وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن قوله تعالى (إنما حرم عليكم الميتة والدم) و (حرمت عليكم الميتة) لا يقتضي تحريم ما مات فيه من المساقطات ، وإنما يقتضي تحريم عين الميتة ، وما جاور الميتة فلا يسمى ميتة ، فلا يتناولها لفظ التحريم ، كالشمن إذا وقعت فيه فأرة وماتت فإنه لا يتناولها ، وهذا الظاهر وجهه الكلام في هذا الباب تدور على فصلين (أحدهما) أما الذي ينجس بمجاورته الميتة فيحرم ، وأما الذي لا ينجس فلا يحرم (والثاني) أن الذي ينجس كيف الطريق إلى تطهيره ؟ .

(المسألة الثانية) سأل عبد الله بن المبارك أبا حنيفة عن طائر وقع في قدر مطبوخ فأت ، فقال أبو حنيفة لا يمسح به : ما ترون فيها ؟ فذكروا له عن ابن عباس : أن اللحم يؤكل بعد ما يغسل ويراق المرق ، فقال أبو حنيفة : بهذا تقول على شريطة إن كان وقع فيها في حال سكونها كما في هذه الرواية وإن كان وقع في حال غليانها : لم يؤكل اللحم ولا المرق ، قال ابن المبارك : ولم ذاك ؟ قال : لأنه إذا سقط فيها في غليانها فأت فقد دخلت الميتة اللحم ، وإذا وقع فيها في حال سكونها فأت فانما رشحت الميتة اللحم ، قال ابن المبارك وعقد يده ثلاثين : هذا زرين ، بالفارسية يعنى المذهب ، وروى ابن المبارك مثل هذا عن الحسن .

(المسألة الثالثة) قال أبو حنيفة ابن الشاة الميتة وأنفعتها طاهران ، وقال الشافعي وذاك : لا يحمل هذا الدين والأفضة ، وقال الليث : لا تؤكل البيضة التي تخرج من دجاجة ميتة ، واعلم أن الشافعي رضى الله عنه لا يتمسك في هذه المسألة بظاهر قوله (حرمت عليكم الميتة) لأن اللبن لا يوصف بأنه ميتة ، فوجب الرجوع فيه قتيلاً وإثباتاً إلى دليل آخر ، ويعتمد الشافعي أن اللبن لو كان يجرع في إناء فسقط فيه شيء من الميتة ينجس فكذلك إذا ماتت وهو في ضرعها ، وهكذا الخلاف في الأفضة ، أما البيض إذا أخرج من جوف الدجاجة فهو طاهر إذا غسل ، ويحل أكله لأن القشرة إذا صلبت حوت بين المأكول وبين الميتة فتحل ، ولذلك لو كانت البيضة فيه منعقدة لحرمت .

ولنختم هذا الفصل بمسائل مشتركة بين القسمين .

(المسألة الأولى) اختلف المتكلمون في أن الميتة هل تكون ميتة بمعنى الموت ، فمنهم من ألبس الموت بمعنى مضاد الحياة ، على ما قال تعالى (هو الذي خلق الموت والحياة) ومنهم من قال : إنه عدم الحياة عما من شأنه أن يقبل الحياة وهذا أقرب :

(المسألة الثانية) اختلفوا في أن حرمة الميتة هل تقتضي نجاستها ، والحق أن حرمة الانتفاع لا تقتضي النجاسة ، لأنه لا يمتنع في العقل أن يحرم الانتفاع بها ، ويحل الانتفاع بما جاورها ، إلا أنه قد ثبت بالإجماع أن الميتة نجسة .

الفصل الثاني

في تحريم الدم ، وفيه مسائلتان

(المسألة الأولى) الشافعي رضي الله عنه حرم جميع الدماء سواء كان مسفوحا أو غير مسفوح وقال أبو حنيفة : دم السمك ليس بمحرم ، أما الشافعي فإنه تمسك بظاهر هذه الآية ، وهو قوله (إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) وهذا دم فوجب أن يحرم ، وأبو حنيفة تمسك بقوله تعالى (قل لا أجد فيها أوصى إلى محرما على طاهم يطعمه إلى أن يكون ميتة أو دما مسفوحا) فصرح بأنه لم يجد شيئا من المحرمات إلا هذه الأمور ، فالدم الذي لا يكون مسفوحا وجب أن لا يكون محرما بمقتضى هذه الآية فإذا هذه الآية خاصة وقوله (حرمت عليكم الميتة والدم) عام والخاص مقدم على العام ، أجاب الشافعي رضي الله عنه بأن قوله (قل لا أجد فيها أوصى إلى محرما) ليس فيه دلالة على تحليل غير هذه الأشياء المذكورة في هذه الآية ، بل على أنه تعالى ما بين له إلا تحريم هذه الأشياء ، وهذا لا ينافي أن يبين له بعد ذلك تحريم ماعداها ، ففعل قوله تعالى (إنما حرم عليكم الميتة) نزلت بعد ذلك ، فكان ذلك يبان لتحريم الدم سواء كان مسفوحا أو غير مسفوح ، وإذا ثبت هذا وجب الحكم بحرمة جميع الدماء ونجاستها فتجب إزالة الدم عن اللحم ما أمكن ، وكذا في السمك ، وأى دم وقع في الماء والثوب فإنه ينجس ذلك المورد .

(المسألة الثانية) اختلفوا في قوله عليه الصلاة والسلام « أحلت لنا ميتتان ودمان الطحال والكبد » هل يطلق اسم الدم عليهما فيكون استثناء صحيحا أم لا ؟ فهم من منع ذلك لأن الكبد يجري مجرى اللحم وكذا الطحال وإنما يوصفان بذلك تشبيها ، ومنهم من يقول هو كالدم الجاهد ويستدل عليه بالحديث .

الفصل الثالث

في الخنزير ، وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) أجمعت الأئمة على أن الخنزير بجميع أجزائه محرم ، وإنما ذكر الله تعالى لحمه لأن معظم الإنتفاع مشتمل به ، وهو كقوله (إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسموا إلى ذكر الله وذروا) يخص البيع بالنهى لما كان هو أعظم المهمات عندهم ، أما شعر الخنزير فغير داخل في الظاهر وإن أجمعوا على تحريمه وتنجيسه ، واختلفوا في أنه هل يجوز الإنتفاع به للخنزير ، فقال أبو حنيفة ومحمد : يجوز ، وقال الشافعي رحمه الله : لا يجوز ، وقال أبو يوسف : أكره الخنزير به ، ودوى عنه الإباحة ، حجة أبي حنيفة ومحمد أنا نرى المسلمين يقرؤون الأساكفة على استماله من

غير تكثير ظهر منهم ، ولأن الحاجة ماسة إليه ، وإذا قال الشافعي في دم البراغيث ، أنه لا ينحس الثوب لمشقة الإحراق فلا حرج مثله في شعر الخنزير إذا حُرِّق به ؟ .

(المسألة الثانية) اختلفوا في خنزير الماء ، قال ابن أبي ليلى ومالك والشافعي والأوزاعي : لا بأس بأكل شيء يكون في البحر ، وقال أبو حنيفة وأصحابه : لا يؤكل ، حجة الشافعي قوله تعالى (أحل لكم صيد البحر وطعامه) وحجة أبي حنيفة : أن هذا خنزير فيحرم لقوله تعالى (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) وقال الشافعي : الخنزير إذا أطلق فإنه يقابِر إلى الفهم خنزير البر لا خنزير البحر ، كما أن اللحم إذا أطلق يقابِر إلى الفهم لحم غيره السمك لا لحم السمك بالاتفاق ولأن خنزير الماء لا يسمى خنزيراً على الإطلاق بل يسمى خنزير الماء .

(المسألة الثالثة) للشافعي رضي الله عنه قولان : في أنه هل ينسل الإناث من ولغ الخنزير سيما ؟ (أحدهما) نعم تنجبها بالكلب (والثاني) لا لأن ذلك التشديد إنما كان فعلاً لم من مخالطة الكلاب ومما كانوا يعاطون الخنزير فظهر الفرق .

الفصل الرابع

في تحريم ما أهل به لغير الله

من الناس من زعم أن المراد بذلك ذبائح عبدة الأوثان الذين كانوا يذبحون لأوثانهم ، كقوله تعالى (وما ذبح على النصب) وأجازوا ذبيحة النصراني إذا سمي عليها باسم المسيح ، وهو مذهب طائفة من مجرعي الحسن والشعي وسعيد بن المسيب ، وقال مالك والشافعي وأبو حنيفة وأصحابه لا يحل ذلك والحجة فيه أنهم إذا ذبحوا على اسم المسيح فقد أهلوا به لغير الله ، فوجب أن يحرم وروى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال : إذا سمعتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله فلا تأكلوا وإذا لم تسموهم فكفوا فإن الله تعالى قد أحل ذبائحهم ، وهو يعلم ما يقولون ، واحتج المخالف بوجوه (الأول) أنه تعالى قال (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم) وهذا عام ، (الثاني) أنه تعالى قال (وما ذبح على النصب) فدل على أن المراد بقوله (وما أهل به لغير الله) هو المراد بقوله (وما ذبح على النصب) (الثالث) أن النصراني إذا سمي الله تعالى وإنما يريد به المسيح فإذا كانت إرادته لذلك لم تمنع حل ذبيحته مع أنه هل به لغير الله فكذلك ينبغي أن يكون حكمه إذا أظهر ما يضره عند ذكر الله وإرادته المسيح .

(والجواب عن الأول) أن قوله (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم) عام وقوله (وما أهل به لغير الله) خاص والخاص مقدم على العام (وعن الثاني) أن قوله (وما ذبح على النصب) لا يقتضي تخصيص قوله (وما أهل به لغير الله) لأنهما آيتان متباينتان ولا مساواة بينهما (وعن

الثالث (أنا إنما كلفنا بالظاهر لا بالباطن ، فإذا ذم على اسم الله وجب أن يحل ، ولا سبيل لنا إلى الباطن .

الفصل الخامس

القاتلون بأن كلمة (إنما) للحصر اتفقوا على أن ظاهر الآية يقتضي أن لا يحرم سوى هذه الأشياء لكننا نعلم أن في الشرح أشياء أخرى ما من المحرمات فتصير كلمة (إنما) مقروكة الظاهر في العمل ومن قال إنها لا تعيد الحصر فالإشكال زائل .

الفصل السادس

في المضطر وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال الشافعي رضي الله عنه : قوله تعالى (فمن اضطر غير باغ ولا عاد) معناه أن من كان مضطراً ولا يكون موصوفاً بصفة البغي ، ولا بصفة العدوان البتة فأكل ، فلا إثم عليه وقال أبو حنيفة معناه فمن اضطر فأكل غير باغ ولا عاد في الأكل فلا إثم عليه فخلص صفة البغي والعدوان بالأكل ويترفع على هذا الاختلاف أن الماصي يسفره هل يترخص أم لا ؟ فقال الشافعي رضي الله عنه لا يترخص لأنه موصوف بالعدوان فلا يندرج تحت الآية وقال أبو حنيفة بل يترخص لأنه مضطر غير باغ ولا عاد في الأكل فيندرج تحت الآية ، واحتج الشافعي على قوله بهذه الآية وبالمقول ، أما الآية فهي أنه سبحانه وتعالى أحرم هذه الأشياء على الكل بقوله (حرمت عليكم الميتة والدم) ثم أباحها للمضطر الذي يكون موصوفاً بأنه غير باغ ولا عاد ، والماضي يسفره غير موصوف بهذه الصفة لأن قولنا : فلان ليس يعتمد تقييد لقولنا : فلان متمدد ويكن في صدقه كونه متمدياً في أمر ما من الأمور سواء كان في السفر ، أو في الأكل ، أو في غيرهما ، وإذا كان اسم المتمدى يصدق بكونه متمدياً في أمر ما أي أمر كان وجب أن يكون قولنا : فلان غير متمدلاً يصدق إلا إذا لم يكن متمدياً في شيء من الأشياء البتة ، فاذن قولنا : غير باغ ولا عاد لا يصدق إلا إذا اتفق عنه صفة التمديد من جميع الوجوه ، والماضي يسفره متمدد يسفره ، فلا يصدق عليه كونه غير عاد ، وإذا لم يصدق عليه ذلك وجب بقاؤه تحت الآية وهو قوله (حرمت عليكم الميتة والدم) أقصى ما في الباب أن يقال : هذا يشكل بالماضي في سفره ، فإنه يترخص مع أنه موصوف بالعدوان لكننا نقول : إنه عام دخله التخصيص في هذه الصورة ، والفرق بين الصورتين أن الرخصة إعانة على السفر فإذا كان السفر معصية كانت الرخصة إعانة على المعصية ، أما إذا لم يكن السفر نفسه معصية لم تكن الإعانة عليه إعانة على المعصية فظهر الفرق ، واعلم أن القاضي وأبا بكر

الرازى نقلا عن الشافعي أنه قال في تفسير قوله (غير باغ ولا عاد) أى باغ على إمام المسلمين ، ولا عاد بأن لا يكون سفره في معصية ، ثم قال . تفسير الآية غير باغ ولا عاد في الأكل أول ما ذكره الشافعي رضى الله عنه ، وذلك لأن قوله (غير باغ ولا عاد) شرط والشرط بمنزلة الاستثناء في أنه لا يستقل بنفسه فلا بد من تعلقه بمذكور وقد علمنا أنه لا مذكور إلا الأكل لأننا بينا أن معنى الآية فمن اضطر فأكل غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه وإذا كان كذلك وجب أن يكون متعلقا بالأكل الذي هو في حكم المذكور دون السفر الذي هو البتة غير مذكور .

واعلم أن هذا الكلام ضعيف ، وذلك لأننا بينا أن قوله (غير باغ ولا عاد) لا يصدق إلا إذا اتفق منه البنى والمدون في كل الأمور ، فيدخل فيه نفي المدون بالسفر ضمنا ، ولا نقول : اللفظ يدل على التمين وأما تخصيصه بالأكل فهو تخصيص من غير ضرورة ، فكان على خلاف الأصل ، ثم الذي يدل على أنه لا يجوز صرفه إلى الأكل وجوه (أحدها) أن قوله (غير باغ ولا عاد) حال من الاضطراب ، فلا بد وأن يكون وصف الاضطراب باقيا مع بقاء كونه غير باغ ولا عاد فلو كان المراد بكونه غير باغ ولا عاد كونه كذلك في الأكل لاستحال أن يبق وصف الاضطراب معه لأن حال الأكل لا يبق وصف الاضطراب (وثانيها) أن الإنسان ينفر بطبعه عن تناول الميتة والدم ، وما كان كذلك لم يكن هناك حاجة إلى النهي عنه فصرف هذا الشرط إلى التمدى في الأكل يخرج الكلام عن القائلين (وثالثها) أن كونه غير باغ ولا عاد يفيد نفي ما بهى البنى ونفي ما بهى المدون ، وهذه الماهية إنما تقتضي عند اتفاق جميع أفرادها والمدون في الأكل أحد أفراد هذه الماهية وكذا المدون في السفر فرد آخر من أفرادها فاذن نفي المدون يقتضي نفي المدون من جميع هذه الجهات فكان تخصيصه بالأكل غير جائز ، وأما الشافعي رضى الله عنه فإنه لا يخصه بنفي المدون في السفر بل يحمله على ظاهره ، وهو نفي المدون من جميع الوجوه ، ويستلزم نفي المدون في السفر وجبته يتحقق مقصوده (ورابعها) أن الاحتمال الذي ذكرناه متايد بآية أخرى وهي قوله تعالى (فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم) وهو الذى قلناه من أن الآية تقتضي أن لا يكون موصوفا بالبنى والمدون في أمر من الأمور ، واحتج أبو حنيفة رضى الله عنه بوجه (أحدها) قوله تعالى في آية أخرى (وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه) وهذا الشخص مضطر فوجب أن يقرخص (وثانيها) قوله تعالى (ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما) وقال (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) والامتناع من الأكل سعى في قتل النفس وإلقاء النفس في التهلكة ، فوجب أن يحرم (وثالثها) روى أنه عليه السلام رخص للمقيم يوما وليلة ، وللمسافر ثلاثة أيام ولياليها ولم يفرق فيه بين الماصى والمطبع (ورابعها) أن الماصى بسفره إذا كان نائما فأشرف على غرق أو حرق يجب على الحاضر الذى يكون في الصلاة أن يقطع صلاته لإنجائه من الفرق أو الحرق فلا أن

يجب عليه في هذه الصورة أن يسمى في إنقاذ المهجة أولى (وخاصها) أن يدفع أسباب الهلاك ، كالفيل ، والجل الصول ، والحية ، والمقرب ، بل يجب عليه ، فكذا هنا (وسادسها) أن العاصي بسفره إذا اضطر فلو أباح له رجل شيئا من ماله فانه يحل له ذلك بل يجب عليه فكذا هنا والجامع دفع الضرر عن النفس (وسابعها) أن المثرة في دفع ضرر الناس أعظم في الوجوب من كل ما يدفع المرء من المضار عن نفسه ، فكذلك يدفع ضرر الهلاك عن نفسه بهذا الأكل وإن كان ماصيا ، (وثامنها) أن الضرورة تبيح تناول طعام الغير من دون الرضا بل على سبيل القهر ، وهذا تناول محرم لولا الاضطرار فكذا هنا أجاب الشافعي عن التمسك بالعمومات بأن دليلنا النافي للترخيص أنخص من دلائلمه المرخصة والخاص مقدم على العام ، وعن الوجوه القياسية بأنه يمكنه الوصول إلى استباحة هذه الرخص بالثبوت وإذا لم يتب فهو الجاني على نفسه ، ثم عارض هذه الوجوه بوجه قوي وهو أن الرخصة إطاعة على السفر فإذا كان السفر معصية كانت الرخصة إهانة على المعصية وذلك محال لأن المعصية بمنوع منها والإهانة سمي في تحصيلها والجمع بينهما متناقض والله أعلم .

(المسألة الثانية) قال الشافعي وأبو حنيفة وأصحابه : لا يأكل المضطر من الميتة إلا قدر ما يسلك ريقه ، وقال عبد الله بن الحسن المنبري : يأكل منها ما يسد جوعه ، وعن مالك : يأكل منها حتى يشبع ويتزود ، فإن وجد غنى عنها طرحتها ، والأقرب في دالة الآية ما ذكرناه أولا لأن سبب الرخصة إذا كان الإلجام فقي ارتفع الإلجام ارتفعت الرخصة ، كما لو وجد الحلال لم يجر له تناول الميتة لارتقار الإلجام إلى أكلها لوجود الحلال ، فكذلك إذا زال الاضطرار بأكل قدر منه فالزائد محرم ، ولا اعتبار في ذلك بسد الجوعة على ما قاله المنبري ، لأن الجوعة في الابتداء لا تبيح أكل الميتة إذا لم يحف ضرراً بتركه ، فكذا هنا ، ويدل عليه أيضاً أنه لو كان معه من الطعام مقدار ما إذا أكله أمسك ريقه لم يجر له أن يتناول الميتة ، فإذا أكل ذلك الطعام زال خوف التلف لم يجر له أن يأكل الميتة ، فكذا إذا أكل من الميتة ما زال معه خوف الضرر وجب أن يحرم عليه الأكل بعد ذلك .

(المسألة الثالثة) اختلفوا في المضطر إذا وجد كل ما يعد من المحرمات ، فلا كثرون من العلماء خيروهم بين الكل لأن الميتة والدم ولحم الخنزير سواء في التحريم والاضطرار ، فوجب أن يكون غيراً في الكل وهذا هو الأليق بظاهر هذه الآية وهو أول من قول من أوجب أن يتناول الميتة دون لحم الخنزير أعظم شأناً في التحريم .

(المسألة الرابعة) اختلفوا في المضطر إلى الشرب إذا وجد خمر ، أو من خص بلقمة فلم يجد ماء ، يسببه ووجد الخمر ، فهم من أباحه بالقياس على هذه الصورة ، فإن الله تعالى إنما أباح هذه المحرمات إبقاء للنفس ودفعاً للهلاك عنها ، فكذلك في هذه الصورة وهذا هو الأقرب إلى الظاهر ،

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتُرُونَ بِهِ ثَمَنًا
قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ
وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (١٧٤)

والقياس وهو قول سعيد بن جبيرة وأبي حنيفة ، وقال الشافعي رضي الله عنه : لا يشرب لأنه يزيد
صلطا وجوعا ويذهب عقله ، وأجيب عنه بأن قوله : لا يزيد إلا صلطا وجوعا مكابرة ، وقوله :
يزيل العقل فكلاهما في القليل الذي لا يكون كذلك .

(المسألة الخامسة) اختلفوا إذا كانت الميتة يحتاج إلى تناولها للعلاج إما بانفرادها أو برفوعها
في بعض الأدوية المركبة ، فأباحه بعضهم للنفس والمغنى ، أما النص فهو أنه أباح للمريضين شرب
أبرال الإبل وألبانها للتداوى ، وأما المغنى فن وجوه (الأول) أن الترياق الذي جعل فيه لحرم
الافاعي مستطاب فوجب أن يحمل لقوله تعالى (أحل لكم الطيبات) غاية ما في الباب أن هذا الموم
مخصوص ولكن لا يقدر في كونه حبة (الثاني) أن أبا حنيفة لما عفا عن قدر الدرهم من التماسه
لأجل الحاجة ، والشافعي عفا عن دم البعوضة للحاجة فلم لا يحكم بالعمى في هذه الصورة للحاجة
(الثالث) أنه تعالى أباح أكل الميتة لمصلحة النفس فكذا هنا ، ومن الناس من حرمه واحتج بقوله
عليه السلام : إن الله تعالى لم يجعل شفاء أمي فيما حرم عليهم ، وأجاب الأولون بأن التمسك بهذا
الحكم إنما يتم لو ثبت أنه يحرم عليه تناوله ، والنزاع ليس إلا فيه .

(المسألة السادسة) اختلفوا في التداوى بالخمر ، واعلم أن الحاجة إلى ذلك التداوى إن انتهت
إلى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسألة الرابعة ، فإن لم تنته إلى حد الضرورة فقد تقدم حكمه
في المسألة الخامسة :

الحكم الثاني

قوله تعالى (إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترُونَ به ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ
مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) .
اعلم أن في قوله (إن الذين يكتمون) مسائل :

(المسألة الأولى) قال ابن عباس : نزلت هذه الآية في رؤساء اليهود : كعب بن الأشرف ،
وكعب بن أسد ، ومالك بن الصيف ، وحبي بن أخطب ، وأبي ياسر بن أخطب ، كانوا يأخفون

من أتباعهم الهدايا ، فلما بعث محمد عليه السلام غافرا انقطاع تلك المنافع ، فكتموا أمر محمد عليه السلام وأمر شرائه فنزلت هذه الآية .

(المسألة الثانية) اختلّفوا في أنهم أي شيء كانوا يكتُمون ؟ قيل : كانوا يكتُمون صفة محمد صلى الله عليه وسلم ولفته والبشارة به ، وهو قول ابن عباس وقتادة والسدي والأصم وأبي مسلم ، وقال الحسن : كتموا الأحكام وهو قوله تعالى (إن كثيرا من الأحزاب والزُهّان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله) .

(المسألة الثالثة) اختلّفوا في كيفية الكتمان ، فالمرئى عن ابن عباس : أنهم كانوا يحرفون بحرفون التوراة والإنجيل ، وعند المتكلمين هذا ممتنع ، لأنهما كانا كتابين بلغنا في الشهادة والتواتر إلى حيث يتسلط ذلك فيهما ، بل كانوا يكتُمون التأويل ، لأنه قد كان فيهم من يعرف الآيات الدالة على نبوة محمد عليه السلام ، وكانوا يذكرّون لها تأويلات باطلة ، ويصرفونها عن محاملها الصحيحة الدالة على نبوة محمد عليه السلام ، فهذا هو المراد من الكتمان ، فيصير المعنى : إن الذين يكتُمون معاني ما أنزل الله من الكتاب .

أما قوله تعالى (ويشترون به ثمنا قليلا) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) الكناية في : به ، يجوز أن تعود إلى الكتمان والفعل يدل على المصدر ، ويحتمل أن تكون عائنة إلى ما أنزل الله ، ويحتمل أن تكون عائنة إلى المكتوم .

(المسألة الثانية) معنى قوله (ويشترون به ثمنا قليلا) كقوله (ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا) وقد مر ذلك وبالجملة فكان فرضهم من ذلك الكتمان : أخذ الأموال بسبب ذلك ، فهذا هو المراد من اشتراهم بذلك ثمنا قليلا .

(المسألة الثالثة) إنما سماء قليلا إما لأنه في نفسه قليل ، وإما لأنه بالإضافة إلى ما فيه من الضرر العظيم قليل .

(المسألة الرابعة) من الناس من قال : كان فرضهم من ذلك الكتمان أخذ الأموال من هواهم وأتباعهم ، وقال آخرون : بل كان فرضهم من ذلك أخذهم الأموال من كبرائهم وأغنيائهم الذين كانوا ناصرين لذلك المذهب ، وليس في الظاهر أكثر من اشتراهم بذلك الكتمان الثمن القليل ، وليس فيه بيان من طعموا فيه وأخطأوا منه ، فالكلام يحمل وإنما يتوجه الطمع في ذلك إلى من مجتمع إليه الجهل ، وقلة المعرفة المتمكن من المال والشح على المأثوف في الدين فينزل عليه ما يلتبس منه فهذا هو معلوم بالمادة ، واعلم أنه سبحانه وتعالى لما ذكر هذه الحكاية عنهم ذكر الوعيد على ذلك من وجوه (أوها) قوله تعالى (أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار) وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) قال بعضهم : ذكر البطن هنا زيادة بيان لأنه يقال أكل فلان المال إذا بدره وأسنده وقال آخرون : بل فيه فائدة فقوله (في بطونهم) أى مله بطونهم يقال : أكل فلان في بطنه وأكل في بطنه بطنه .

(المسألة الثانية) قيل : إن أكلهم في الدنيا وإن كان طيباً في الحال فمافته النار فوصف بذلك كقوله (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً) عن الحسن والربيع وجماعة من أهل العلم ، وذلك لأنه لما أكل ما يرجب النار فكانه أكل النار ، كما روى في حديث آخر « الفارب من آتية الذهب والفضة إنما يجرجر في بطنه نار جهنم » وقوله (إنى أراى أحصر خيراً) أى خيراً فسماه باسم ما يؤول إليه وقيل : إنهم في الآخرة يأكلون النار لا أكلهم في الدنيا الحرام عن الأصم (وثالثاً) قوله تعالى (ولا يكلمهم الله) فظاهره : أنه لا يكلمهم أصلاً لكنه لما أورده مورد الوعيد فهم منه ما يجرى مجرى العقوبة لهم ، وذكروا فيه ثلاثة أوجه (الأول) أنه قد دللت الدلائل على أنه سبحانه وتعالى يكلمهم . وذلك قوله (فوركك لئلاهم أجمعين عما كانوا يعملون) وقوله (فلنسان الذين أرسل إليهم ولنسان المسلمين) فرفنا أنه يسأل كل واحد من المكلفين ، والسؤال لا يكون إلا بكلام فقالوا : وجب أن يكون المراد من الآية أنه تعالى لا يكلمهم بتحية وسلام وإنما يكلمهم بما يظم عنده من الثم والحسرة من المنافسة والمساءلة وبقوله (اغشوا فيها ولا تكلمون) (الثاني) أنه تعالى لا يكلمهم وأما قوله تعالى (فوركك لئلاهم أجمعين) فالسؤال إنما يكون من الملائكة بأمره تعالى وإنما كان عدم تكليمهم يوم القيامة مذكوراً في معرض التهديد لأن يوم القيامة هو اليوم الذى يكلم الله تعالى فيه كل الخلاق بلا واسطة فيظهر عند كلامه السرور في أوليائه ، وحده في أعدائه ، ويتميز أهل الجنة بذلك من أهل النار فلا جرم كان ذلك من أعظم الوعيد (الثالث) أن قوله (ولا يكلمهم) استمارة عن النضب لأن عادة الملوك أنهم عند الغضب يمرضون عن المنضوب عليه ولا يكلمونه كما أنهم عند الرضا يقبلون عليه بالوجه والحديث (وثالثاً) قوله (ولا يكلمهم) وفيه وجه (الأول) لا ينسبهم إلى التزكية ولا يقى عليهم (الثاني) لا يقبل أحلامهم كما يقبل أعمال الأركياء (الثالث) لا ينزلم منازل الأركياء (ورابعاً) قوله (ولهم عذاب أليم) وأعلم أن الفعل قد يكون بمعنى الفاعل كالسميع بمعنى السامع والعليم بمعنى العالم ، وقد يكون بمعنى المفعول كالجريح والقنيل بمعنى المجروح والمقتول ، وقد يكون بمعنى المفعول كالصير بمعنى المصير والآليم بمعنى المؤلم وأعلم أن هذه الآية مشتملة على مسائل :

(المسألة الأول) أن علماء الأصول قالوا : العقاب هو المضرة الخالصة المقرونة بالإماعة فقوله (ولا يكلمهم الله ولا يكلمهم) إشارة إلى الإماعة والاستخفاف ، وقوله (ولهم عذاب أليم) إشارة إلى المضرة وقدم الإماعة على المضرة تنبيها على أن الإماعة أشق وأصعب .

أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ (١٧٠)

(المسألة الثانية) دلت الآية على تحريم الكتمان لكل علم في باب الدين يجب إظهاره .
(المسألة الثالثة) العبارة بمصوم اللفظ لا بخصوص السبب فالآية وإن نزلت في اليهود لكنها عامة في حق كل من كنتم شيئاً من باب الدين يجب إظهاره فتصلح لأن يتسكك بها القاطعون بوعيد أصحاب الكبار والله أعلم .

قوله تعالى (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة فما أصبرهم على النار) .
أعلم أنه تعالى لما وصف علماء اليهود بكتمان الحق وعظم في الوعيد عليه ، وصف ذلك الجرم ليعلم أن ذلك العقاب إنما عظم لهذا الجرم العظيم ، وأعلم أن الفعل إما أن يمتدح حاله في الدنيا أو في الآخرة ، أما في الدنيا فأحسن الأشياء الاعتناء والعلم وأنبج الأشياء الضلال والجهل فلما تركوا الهدى والعلم في الدنيا ، ورضوا بالضلال والجهل ، فلا شك أنهم في نهاية الخيانة في الدنيا ، وأما في الآخرة فأحسن الأشياء المغفرة ، وأخسرهما العذاب ، فلما تركوا المغفرة ورضوا بالعذاب ، فلا شك أنهم في نهاية الخسارة في الآخرة وإذا كانت صفتهم على ما ذكرناه ، كانوا لاعاءة أعظم الناس خساراً في الدنيا وفي الآخرة ، وإنما حكم تعالى عليهم بأنهم اشتروا العذاب بالمغفرة ، لأنهم لما كانوا عالمين بما هو الحق ، وكانوا عالمين بأن في إظهاره وإزالة الشبهة عنه أعظم الثواب ، وفي إخفائه وإلقاء الشبهة فيه أعظم العقاب ، فلما أقدموا على إخفاء ذلك الحق كانوا بائعين للمغفرة بالعذاب لا محالة .

أما قوله (فما أصبرهم على النار) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) أعلم أن في هذه اللفظة قولان (أحدهما) أن (ما) في هذه الآية استفهام التوبيخ معناه : ما الذي أصبرهم وأى شيء صبرهم على النار حتى تركوا الحق واتبعوا الباطل وهذا قول عطاء وابن زيد وقال ابن الأثيري : وقد يكون أصبر بمعنى صبر وكثيراً ما يكون أقبل بمعنى فعل نحو أكرم زكرم ، وآخر وخير (الثاني) أنه بمعنى التسبب وتقررره أن الراضى بمجرد الشيء لا بد وأن يكون راضياً بمفعوله ولازمه إذا علم ذلك لزوم فلما أقدموا على ما يوجب النار ، يقتضى عذاب الله مع عليهم بذلك صاروا كالأراضين بعذاب الله تعالى ، والصابرين عليه ، فلذا قال تعالى (فما أصبرهم على النار) وهو كما تقول لمن يتعرض لما يوجب غضب السلطان ما أصبرك على القيد والسجن إذا عرفت بهذا ظهر أنه يجب حمل قوله (فما أصبرهم على النار) على حالهم في الدنيا لأن

ذلك وصف لهم في حال التكليف ، وفي حال اشتراطهم الضلالة بالهدى ، وقال الأحم : المراد أنه إذا قيل لهم (ائتمروا فيها ولا تكلموا) فهم يسكتون ويصبرون على النار ليأمنوا من الخلاص ، وهذا ضئيف لوجه (أحدهما) أن الله تعالى وصفهم بذلك في الحال انصرفوا إلى أنهم سيصبرون كذلك خلاف الظاهر (وثانيها) أن أهل النار قد يقع منهم الجوع والاستغناء .
(المسألة الثانية) في حقيقة التعجب وفي الألفاظ الدالة عليه في اللغة وهما بحثان :

(البحث الأول) في التعجب : وهو استعظام الشيء مع خفاء سبب حصول عظم ذلك الشيء . فلم يرجد المعنيان لا يحصل التعجب هذا هو الأصل ، ثم قد تستعمل لفظة التعجب عند مجرد الاستعظام من غير خفاء السبب أو من غير أن يكون للعظمة سبب حصول ، ولهذا أنكر شرح قراءة من قرأ (بل عجبنا ويسخرون) بضم التاء من عجب ، فإنه رأى أن خفاء شيء ما على الله تعالى قال النعمي : معنى التعجب في حق الله تعالى مجرد الاستعظام ، وإن كان في حق المباد لا بد مع الاستعظام من خفاء السبب كما أنه يجوز إضافة السخرية والاستهزاء والمسكر إلى الله تعالى ، لا بالمعنى الذي يضاهى إلى المباد .

(البحث الثاني) اعلم أن للتعجب صيغتين (أحدهما) ما أفعله كقوله تعالى (فما أصبرهم على النار) (والثاني) أفضل به كقوله (أسمع بهم وأصبر) .

(أما العبارة الأولى) وهي قولهم : ما أصبره فقبحا مذاهب .

(القول الأول) وهو اختيار البصريين أن (ما) اسم مبهم يرتفع بالابتداء ، وأحسن فعل وهو غير المبتدأ وزيدا مفعول وتقديره : شيء حسن زيدا أي صيره حسناً .

واعلم أن هذا القول عند الكوفيين فاسدٌ كما احتجوا عليه بوجه (الأول) أنه يصح أن يقال ما أكرم الله ، وما أعظمه وما أعلوه ، وكذا القول في سائر صفاته ويستحيل أن يقال : شيء جميل الله كريماً وعظيماً وحليماً ، لأن صفات الله سبحانه وتعالى واجبة لذاته فإن قيل : هذه اللفظة إذا أطلقت فيما يجوز عليه الحديث كان المراد منه الاستعظام مع خفاء سببه وإذا أطلقت على الله تعالى كان المراد منه أحد شرطيه وهو الاستعظام بحسب ، قلنا : إذا قلنا ما أعظم الله فكلمة (ما) هنا ليست بمعنى شيء فلا تكون مبتدأ ، ولا يكون أعظم خبراً عنه ، فلا بد من صرفه إلى وجه آخر ، وإذا كان كذلك ثبت أن تفسير هذه الآية بهذه الأشياء في مقام التعجب غير صحيح .

(الحجة الثانية) أنه لو كان معنى قولنا . ما أحسن زيداً شيء حسن زيدا ، لوجب أن يبقى معنى التعجب إذا صرحنا بهذا الكلام ، ومعلوم أننا إذا قلنا : شيء حسن زيداً فإنه لا يبقى فيه معنى التعجب البتة ، بل كان ذلك كالمهديان ، فقلنا أنه لا يجوز تفسير قولنا : ما أحسن زيداً بقولنا شيء حسن زيدا .

(الحجة الثالثة) أن الذى حسن زيداً والقمر والعالم هو الله سبحانه وتعالى ولا يجوز التشبيه عنه بما وإن جاز ذلك لكن التشبيه عنه سبحانه بمن أولى ، فكان ينبغي أن لا نقتلنا من أحسن زيداً أن يبقى معنى التعجب ، ولما لم يبق علنا فساد ما قالوه .

(الحجة الرابعة) أن على التفسير الذى قالوه لا فرق بين قوله : ما أحسن زيداً وبين قوله زيداً ضرب حمراً فكأن هذا ليس بتعجب وجب أن يكون الأول كذلك .

(الحجة الخامسة) أن كل صفة ثبتت للشيء فتبوتها له إما أن يكون له من نفسه أو من غيره فإذا كان المؤثر فى تلك الصفة نفسه أو غيره وعلى التقديرين فشيء صيره حسناً ، إما أن يكون ذلك الشيء هو نفسه أو غيره ، فالذن العلم بأن شيئاً صيره حسناً علم ضرورى والعلم بكونه متعجباً منه غير ضرورى ، فالذن لا يجوز تفسير قولنا : ما أحسن زيداً بقولنا شيء حسن زيداً .

(الحجة السادسة) أنهم قالوا : المبتدأ لا يجوز أن يكون نكرة فكيف جعلوا هنا أشد الأشياء تنكيراً مبتدأ ؟ وقالوا : لا يجوز أن يقال : رجل كاتب لأن كل أحد يعلم أن فى الدنيا رجلاً كاتباً فلا يكون هذا الكلام مفيداً : وكذا كل أحد يعلم أن شيئاً ما هو الذى حسن زيداً فأى فائدة فى هذا الإخبار ؟

(الحجة السابعة) دخول الصغير الذى هو من خاصية الأسماء فى قولك : ما أحسن زيداً ، فإن قيل : جواز دخول التصغير إنما كان لأن هذا الفعل قد لزم طريقة واحدة ، فصار مضاعفاً للاسم ، فأخذ خاصيته وهو التصغير قلنا : لا شك أن الفعل ماهية والتصغير ماهية فهاتان الماهيتان : إما أن يكونتا متنافيتين ، أو لا يكونتا متنافيتين فإن كانتا متنافيتين استحالة اجتماعهما فى كل المواضع لحبس اجتماعهما ههنا علنا أن هذا ليس بفعل ، وإن لم يكونتا متنافيتين وجب صحة تطرق التصغير إلى كل الأفعال ، ولما لم يكن كذلك علنا فساد هذا القسم .

(الحجة الثامنة) تصحيح هذه اللفظة وإبطال إطلاله فإنك تقول فى التعجب : ما أقوم زيداً بتصحيح الراو كما تقول : زيد أقوم من حمرو ، ولو كانت فعلاً لكانت واره ألفاً لفتح ما قبلها ، الأزام يقولون : أقام قيم فإن قيل : هذه اللفظة لما لزمست طريقة واحدة صارت بمنزلة الاسم ، ونعم التقرر أن الإعلال فى الأفعال ما كان لعله كونها فعلاً ولا التصحيح فى الأسماء لعله الإسمية ، بل كان الإعلال فى الأفعال لطلب الحفة عند وجوب كثرة التصرف ، وعدم الإعلال فى الأسماء لعدم التصرف وهذا الفعل بمنزلة الاسم فى حلة التصحيح والإمتناع من الإعلال قلنا : لما كان الإعلال فى الأفعال لطلب الحفة ، فكان ينبغي أن يجعل خفيفاً ثم بترك على خفته فإن هذا أقرب إلى العقل .

(الحجة التاسعة) أن قولك : أحسن لو كان فعلاً ، وقولك : زيداً مفعولاً لجاز الفصل بينهما

بالظرف، فيقال: ما أحسن عندك زيداً، وما أجل اليوم عبد الله، والرواية الظاهرة أن ذلك غير جازم، فبطل ما ذهبتم إليه.

(الحجة العاشرة) أن الأمر لو كان على ما ذكرتم لكان ينبغي أن يجوز النصب بكل فعل متعدد مجرد كان أو موبداً، ثلاثياً كان أو رباعياً، وحيث لم يجوز إلا من الثلاث المجرد دل على فساد هذا القول، واحتج البصريون على أن أحسن في قولنا، ما أحسن زيداً فعل بوجه (أولها) بأن أحسن فعل بالاتفاق فحسن على فعليته إلى قيام الدليل الصارف عنه (وثانها) أن أحسن مفتوح الآخر، ولو كان اسماً لوجب أن يرتفع إذا كان خبراً مبتدأ (وثالثها) الدليل على كونه فعلاً اتصال الضمير المنصوب به، وهو قولك: ما أحسنه.

(والجواب عن الأول) أن أحسن كما أنه قد يكون فعلاً، فهو أيضاً قد يكون اسماً، حين ما يكون كلمة تفضيل، وأيضاً قصد دلالتنا بالوجه الكثيرة على أنه لا يجوز أن يكون فعلاً وأنتم ما طلبتمونا إلا بالدلالة.

(والجواب عن الثاني) أنا سنذكر الملة في لزوم الفتحة لآخر هذه الكلمة.

(والجواب عن الثالث) أنه منتقض بقولك: لعل وليتي، والعجب أن الاستدلال بالتصغير على الإسمية أقوى من الاستدلال بهذا الضمير على الفعلية، فإذا تركتم ذلك الدليل القوي، فبأن تتركوا هذا الضمير أولى، فهذا جملة الكلام في هذا القول.

(القول الثاني) وهو اختيار الأخفش قال: القياس أن يجعل المذكور بعد كلمة (ما) وهو قولك: أحسن صلة لما، ويكون خبر (ما) مضمراً، وهذا أيضاً حنيف لاكثر الوجوه المذكورة منها أنك لو قلت: الذي أحسن زيداً ليس هو بكلام منظم، وقولك: ما أحسن زيداً، كلام منظم وكذا القول في بقية الوجوه.

(القول الثالث) وهو اختيار القراء: أن كلمة (ما) للاستفهام وأفضل اسم، وهو لتفضيل، كقولك: زيد أحسن من عمرو، ومعناه أي شيء أحسن من زيد فهو استفهام تحت إنكار أنه وجد شيء أحسن منه، كما يقول من أخبر عن علم إنسان فأنكره غيره فيقول هذا الخبير: ومن أعلم من فلان؟ الظاهر أنه ما يدعيه منازعه على خلاف الحق، وأن لا يمكنه إقادة الدليل عليه ويظهر مجرؤه في ذلك عند مطالعتي إياه بالدليل، ثم قولك أحسن وإن كان ينبغي أن يكون مرفوعاً كما في قولك: ما أحسن زيد إذا استفهمت عن أحسن عضو من أعضائه، إلا أنه نصب ليقع الفرق بين ذلك الاستفهام وبين هذا، فإن هناك معنى قولك: ما أحسن زيد أي عضو من زيد أحسن، وفي هذا معناه أي شيء من الموجودات في العالم أحسن من زيد، وبينهما فرق كما ترى، واختلاف الحركات موضوع للدلالة على اختلاف المعاني والنصب قولنا زيداً أيضاً للفرق لأنه هناك خفض

ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ

لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ (١٧٦)

لأنه أضيف أحسن إليه ، ونصب هنا الفرق ، وأيضاً في كل تفضيل معنى الفعل ، وفي كل ما فضل عليه غيره معنى المفعول ، فإن معنى قوله : زيد أعلم من عمرو ، أن هذا هو ذاود عمراً في العلم ، لجعل هذا المعنى مستترا عند الحاجة إلى الفرق .

(القول الرابع) وهو أيضاً قول بعض الكوفيين قال إن (ما) للاستفهام وأحسن فعل كما يقوله البصريون ، منناه : أى شيء حسن زيدا ، كأنك تستدل بكلام هذا الحسن على كمال فاعل هذا الحسن ، ثم تقول : إن عقل لا يحيط بكلمته كماله ، فتسأل فخيرك أن يشرح لك كماله ، فهذا جملة ما قيل في هذا الباب .

وأما تحقيق الكلام في الفعل به فنذكره إن شاء الله في قوله (اسمع بهم وأبصر) .
قوله تعالى (ذلك بأن الله نزل الكتاب بالحق وإن الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد) اعلم أن في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اختلفوا في أن قوله (ذلك) إشارة إلى ماذا ؟ فذكرها وجهين :
(الأول) أنه إشارة إلى ما تقدم من الوعيد ، لأنه تعالى لما حكم على الذين يكتمون البيئات بالوعيد الشديد ، بين أن ذلك الوعيد على ذلك الكتمان إنما كان لأن الله نزل الكتاب بالحق في صفة محمد صلى الله عليه وسلم ، وأن هؤلاء اليهود والنصارى لأجل مشاقة الرسول بخفونه ويوقعون الشبهة فيه ، فلا جرم استحقوا ذلك الوعيد الشديد ، ثم قد تقدم في وعيدهم أمور :
(أحدها) أنهم اشتروا العذاب بالمغفرة (وثانيها) اشتروا الضلالة بالهدى (وثالثها) أن لهم عذاباً أيها (رابعها) أن الله لا يريهم (وخامسها) أن الله لا يكلمهم فقوله (ذلك) يصلح أن يكون إشارة إلى كل واحد من هذه الأشياء ، وأن يكون إشارة إلى مجموعها .

(الثاني) أن (ذلك) إشارة إلى ما فعلوه من جرائمهم على الله في مخالفتهم أمر الله ، وكتبانهم ما أنزل الله تعالى ، فبين تعالى أن ذلك إنما هو من أجل أن الله نزل الكتاب بالحق ، وقد نزل فيه أن هؤلاء الرؤساء من أهل الكتاب لا يؤمنون ولا يتقاون ، ولا يكون منهم إلا الإصرار على الكفر ، كما قال (إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) .

(المسألة الثانية) قوله (ذلك) يحتمل أن يكون في محل الرفع ، أو في محل النصب ، أحاط في محل الرفع بأن يكون مبتدأ ، ولا محالة له خبر ، وذلك الخبر وجهان (الأول) التقدير ذلك الوعيد

معلوم لم يسبب أن الله نزل الكتاب بالحق ، فبين فيه وعيد من فعل هذه الأشياء فكان هذا الوعيد معلوما لم لا محالة (الثاني) التقدير : ذلك المذاب بسبب أن الله نزل الكتاب وكفروا به فيكون الباء في محل الرفع بالخبرية ، وأما في محل النصب فلأن التقدير : فعلنا ذلك بسبب أن الله نزل الكتاب بالحق ولم قد حرفوه .

(المسألة الثالثة) المراد من الكتاب يحتمل أن يكون هو التوراة والإنجيل المعتمدين على بعض محمد صلى الله عليه وسلم ، ويحتمل أن يكون هو القرآن ، فإن كان الأول كان المعنى : وإن الذين اختلفوا في تأويله وتحريفه لني شقاق بعيد ، وإن كان الثاني كان المعنى : وإن الذين اختلفوا في كونه حقا منزلا من عند الله لني شقاق بعيد .

(المسألة الرابعة) قوله (بالحق) أى بالصدق ، وقيل ببيان الحق .

وقوله تعالى (وإن الذين اختلفوا) فيه سائلان :

(المسألة الأولى) إن الذين اختلفوا قيل : هم الكفار أجمع اختلفوا في القرآن ، والأقرب حمله على التوراة والإنجيل اللذين ذكرت البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم فيهما ، لأن القوم قد عرفوا ذلك وكتبوه وحرفوا تأويله ، فإذا أورد تعالى ما بهجرى بهجرى العلة في إزال العقوبة بهم فالأقرب أن يكون المراد كتابهم الذى هو الأصل عندهم دون القرآن الذى إذا عرفوه فعل وجه التبع لصحة كتابهم ، أما قوله (بالحق) فقيل : بالصدق ، وقيل : ببيان الحق ، وأما قوله (وإن الذين اختلفوا في الكتاب) فاعلم أنا وإن قلنا : المراد من الكتاب هو القرآن ، كان اختلافهم فيه أن بعضهم قال : إنه كهانة ، وآخرون قالوا : إنه نمر ، وثالث قال : وجر ، ورابع قال : إنه أساطير الأولين وخامس قال : إنه كلام منقول عن علي ، وإن قلنا : المراد من الكتاب التوراة والإنجيل فالمراد باختلافهم يحتمل وجوها (أحدها) أنهم مختلفون في دلالة التوراة على نبوة المسيح ، قالهოდ قالوا : إنها دالة على القدح في عيسى والنصارى قالوا إنها دالة على نبوته (وثانيها) أن القوم اختلفوا في تأويل الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فذكر كل واحد منهم له تأويلا آخر فاسدًا لأن الشيء إذا لم يكن حقا واجب القبول بل كان متكلفا كان كل أحد يذكر شيئا آخر على خلاف قول صاحبه ، فكان هذا هو الاختلاف (وثالثها) ما ذكره أبو مسلم فقال : قوله (اختلفوا) من باب افتعل الذى يكون مكان فعل ، كما يقال : كسب واكتسب ، وحمل واعتمل ، وكتب واكتب ، وفعل وافعل ، ويكون معنى قوله (الذين اختلفوا في الكتاب) الذين خطفوا فيه أى توارثوه وصاروا خلفاء فيه كقوله (خلف من يهدم خلف) وقوله (إن في اختلاف الليل والنهار) أى كل واحد باتى خلف الآخر ، وقوله (وهو الذى جعل الليل والنهار خلقا لمن أراد أن يذكر) أى كل واحد منهما يخلف الآخر ، وفي الآية تأويل ثالث ، وهو أن يكون المراد بالكتاب جنس

لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوَى الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ١٧٧

ما أزل الله والمراد بالذين اختلفوا في الكتاب الذين اختلف قولهم في الكتاب ، فقبلوا بعض كتب الله وردوا البعض وهم اليهود والنصارى حيث قبلوا بعض كتب الله وهو التوراة والإنجيل . وردوا الباقي وهو القرآن .

أما قوله (لئى شقاق بعيد) ففيه وجوه (أحدها) أن هؤلاء الذين يختلفون في كيفية تحريف التوراة والإنجيل لأجل عداوتكم هم فيما بينهم فى شقاق بعيد ومنازعة شديدة فلا ينبغي أن تلتفت إلى اتهامهم على العداوة فإنه ليس فيما بينهم مؤالفة وموافقة (وثانيها) كأنه تعالى يقول لحمد هؤلاء وإن اختلفوا فيما بينهم فانهم كالتفقيين على عداوتكم وغاية المشاقة لك فلهذا خصهم الله بذلك الوعيد (وثالثها) أن هؤلاء الذين اختلفوا على أصل التحريف واختلفوا في كيفية التحريف فإن كل واحد منهم يكذب صاحبه ويضاهه وينازعه ، وإذا كان كذلك فقد اعترفوا بكذبهم بقولهم فلا يكون قدحهم فيك قادحا عليك البتة ، والله اعلم .

الحكم الثالث

قوله تعالى (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبة ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون) .

اعلم أن في هذه الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اختلف العلماء في أن هذا الخطاب عام أو خاص فقال بعضهم : أراد بقوله (ليس البر أهل الكتاب) لما شددوا في الثبات على التوجه نحو بيت المقدس فقال تعالى : ليس البر هذه الطريقة ولكن البر من آمن بالله وقال بعضهم : بل المراد مخاطبة المؤمنين لما ظنوا أنهم قد نالوا البقية بالتوجه إلى الكعبة من حيث كانوا يعمون ذلك فخطبوا بهذا الكلام ، وقال بعضهم بل هو خطاب الكل لأن عند نسخ القبة ونحوها حصل من المؤمنين الإضطراب بهذه القبة وحصل منهم التشدد في تلك القبة حتى ظنوا أنه النرض الأكبر في الدين فيعظم الله تعالى هذا الخطاب على استيفاء جميع العبادات والطاعات ، وبين أن البر ليس بأن تولوا وجوهكم شرقاً وغرباً ، وإنما البر كبت وكبت ، وهذا أشبه بالظاهر إذ لا تخصيص فيه فكأنه تعالى قال : ليس البر المطلوب هو أمر القبة ، بل البر المطلوب هذه الخصال التي صعدا .

(المسألة الثانية) الاكثرون على أن (ليس) فعل ومنهم من أنكروه وزعم أنه حرف ، حجة من قال : إنها فعل اتصال الضائر بها التي لا تتصل إلا بالأفعال كقولك : لست ولستنا ولستم والقوم ليسوا قائمين ، وهذه الحجة منقوضة بقوله : إني ولقيت ولعل وحجة المنكرين ، (أولها) أنها لو كانت فعلاً لكانت ماضياً ولا يجوز أن تكون فعلاً ماضياً ، فلا يجوز أن تكون فعلاً ، بيان الملازمة أن كل من قال إنه فعل قال : إنه فعل ماضٍ وبيان أنه لا يجوز أن يكون فعلاً ماضياً اتفاق الجمهور على أنه لنفي الحال ، ولو كان ماضياً لكان لنفي الماضى لا لنفي الحال (وثانها) أنه يدخل على الفعل ، فنقول : ليس يخرج زيد ، والفعل لا يدخل على الفعل فعلاً وفلاً ، وقول من قال إن (ليس) داخل على ضمير القصة والشأن وهذه الجملة تفسير لذلك الضمير ضميف ، فانه لو جاز ذلك جاز مثله في (ما) (وثالثها) أن الحرف (ما) يظهر معناه في غيره ، وهذه الكلمة كذلك فانك لو قلت : ليس زيد لم يتم الكلام ، بل لا بد وأن تقول ليس زيد قائماً (ورابعها) أن (ليس) لو كان فعلاً لكان (ما) فعلاً وهذا باطل ، فذاك باطل بيان الملازمة أن (ليس) لو كان فعلاً لكان ذلك لدلالته على حصول معنى السلب مقروناً بزمان مخصوص وهو الحال ، وهذا المعنى قائم في (ما) فوجب أن يكون (ما) فعلاً فلما لم يكن هذا فعلاً فكلمنا القول في ذلك ، أو نذكر هذا المعنى بعبارة أخرى فنقول (ليس) كلمة جامدة وضمت لنفي الحال فأشبهت (ما) في نفي الفعلية (وخامسها) إنك فصل (ما) بالأفعال الماضية فنقول : ما أحسن زيد ولا يجوز أن فصل (ما) بليس فلا تقول ما ليس زيد يذكر ك (وسادسها) أنه على غير أوزان الفعل لأن فعل غير موجود في أبنية الفعل ، فكان في القول بأنه فعل إثبات ما ليس من أوزان الفعل .

فان قيل : أصله ليس مثل صيد البعير إلا أنهم خففوه والزموه التثخيف لأنه لا يتصرف

لروحه حالة واحدة، وإنما تختلف أبنية الأفعال باختلاف الأوقات التي تدل عليها، وجعلوا البناء الذي خصوه به ماضياً، لأنه أخف الأبنية.

قلنا: هذا كله خلاف الأصل، فالأصل عدمه ولأن الأصل في الفعل التصرف، فلما منعه التصرف كان من الواجب أن يبقوه على بناءه الأصلي لئلا يتوالى عليه نقصانات، فأما أن يحمل منع التصرف الذي هو خلاف الأصل على تنكير البناء الذي هو أيضاً خلاف الأصل فذاك فاسد جداً (وسايعاً) ذكر القتيبي أنها كلمة مركبة من الحروف التاني الذي هو: لا، و: أيس، أى موجود قال ولذلك يقولون: أخرجه من اليبسية إلى الایسية أى من العدم إلى الوجود، وأيستأى وجدته وهذا نص في الباب، قال وذكر الخليل أن (ليس) كلمة جعود معناها: لا أيس، فطرحتم العمرة استخفافاً لكثرة ما يجرى في الكلام، والدليل عليه قول العرب: اتقى به من حيث أيس وليس، ومعناه: من حيث هو ولا هو (وثامها) الإستقراء دل على أن الفعل إنما يوضع لإثبات المصدر، وهذا إنما يفيد السلب أولاً فلا يكون فعلاً، فإن قيل: ينتقض قولكم بقوله: نفي زيداً وأعدمه، قلنا: قولك نفي زيداً مشتق من النفي قولك نفي دل على حصول معنى النفي فكانت الصيغة الفعلية دالة لتحقيق مصدرها، فلم يكن السؤال وارداً، وأما القائلون بأن (ليس) فعل فقد تكلفوا في الجواب عن الكلام الأول بأن (ليس) قد يجيء لنفي الماضى كقوله: جادى القوم ليس زيداً، (وعن الثاني) أنه منقوض بقوله: أخذ يفعل كذا (وعن الثالث) أنه منقوض بسائر الأفعال الناقصة (وعن الرابع) أن المشابهة من بعض الوجوه لا تقتضى المماثلة (وعن الخامس) أن ذلك إنما امتنع من قبل أن: ما، الحال (وليس) للماضى، فلا يكون الجمع بينهما (وعن السادس) أن تنكير البناء وإن كان على خلاف الأصل لكنه يجب المصير إليه ضرورة العمل بما ذكرنا من الدليل (وعن السابع) أن اليبسية اسم فلم قلتم أن ليس اسم، وأما قوله: من حيث أيس وليس فلم قلتم أن المضاف إليه يجب كونه اسماً، وأما الكتاب فممنوع منه بالدليل (وعن الثامن) أن (ليس) مشتق من اليبسية فهي دالة على تقرير معنى اليبسية، فهذا ما يمكن أن يقال في هذه المسألة وإن كانت هذه الجوابات مختلفة.

(المسألة الثالثة) قرأ حزة وحفص عن طاسم (ليس البر) بنصب البر، والباقيون بالرفع، قال الواحدى: وكلا الترادفين حسن لأن اسم (ليس) وخبرها اجتماعاً في التعريف فاستوي في كون كل واحد منهما اسماً، والآخر خيراً، وحجة من رفع (البر) أن اسم (ليس) مشبه بالفاعل، وخبرها بالمفعول، والفاعل بأن يلى الفعل أولى من المفعول، ومن نصب (البر) ذهب إلى أن بعض التحويين قال (أن) مع صلتها أولى أن تكون اسم (ليس) لشمسها بالمضمر في أنها لا توصف كما لا يوصف المضمر، فكان منها اجتمع مضمر ومظهر، والأولى إذا اجتماعاً أن يكون المضمر

الإسم من حيث كان أذهب في الاختصاص من المظهر ، وعلى هذا قرئ . في التنزيل قوله (فكانا قاتلتهما في النار) وقوله (وما كان جواب قومه إلا أن قالوا ، وما كان حجبتهم إلا أن قالوا) والاختيار رفع البر لأنه روى عن ابن مسعود أنه قرأ (ليس البر بأن) والباء تدخل في خبر ليس .

(المسألة الرابعة) البر اسم جامع للطاعات ، وأعمال الخير المقررة إلى الله تعالى ، ومن هذا بر الوالدين ، قال تعالى (إن الأبرار لفي نعم وإن الفقهار لفي جحيم) لجعل البر ضد الفجور وقال (وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان) لجعل البر ضد الإثم فدل على أنه اسم عام لجميع ما يؤجر عليه الإنسان وأصله من الاتساع ومنه البر الذي هو خلاف البحر لاسيما .

(المسألة الخامسة) قال القفال : قد قيل في نزول هذه الآية أقوال ، والذي عندنا أنه أشار إلى السفهاء الذين طعنوا في المسلمين وقالوا : ما ولهم من قياتهم التي كانوا عليها مع أن اليهود كانوا يستقبلون المغرب ، والنصارى كانوا يستقبلون المشرق ، فقال الله تعالى : إن صفة البر لا تحصل بمجرد استقبال المشرق والمغرب ، بل البر لا يحصل إلا عند مجموع أمور (أحدها) الإيمان بالله وأهل الكتاب أدخلوا بذلك ، أما اليهود فقولهم : بالتجسيم لقولهم : بأن عزيراً ابن الله ، وأما النصارى فقولهم : المسيح ابن الله ، ولأن اليهود وصفوا الله تعالى بالخل ، على ما حكى الله تعالى ذلك عنهم بقوله (قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء) (وثانيها) الإيمان باليوم الآخر واليهود أدخلوا بهذا الإيمان . حيث قالوا (وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى) وقالوا (لن نؤمناً النار إلا إيماناً مصدرة) والنصارى أنكروا المهاد الجسماني ، وكل ذلك تكذيب باليوم الآخر (وثالثها) الإيمان بالملائكة ، واليهود أدخلوا ذلك حيث أظهروا حداوة جبريل عليه السلام (ورابعها) الإيمان بكتب الله ، واليهود والنصارى قد أدخلوا بذلك ، لأن مع قيام الدلالة على أن القرآن كتاب الله رده ولم يقبلوه قال تعالى (وإن يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرم عليكم إخراجهم أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض) (وخامسها) الإيمان بالنبیین واليهود أدخلوا بذلك حيث قلوا الانبياء ، على ما قال تعالى (ويقتلون النبيين بغير الحق) وحيث طعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم (وسادسها) بذل الأموال على وفق أمر الله سبحانه واليهود أدخلوا بذلك لأنهم يلقون الضحايا لطلب المال القليل كما قال (واشتروا به ثمناً قليلاً) (وسابعها) إقامة الصلوات والزكوات واليهود كانوا يمتنعون الناس منها (وثامنها) الوفاء بالهدى ، واليهود نقضوا الهدى حيث قال (أو فوا بعهدي أوف بعهديكم) وهنا سؤال : وهو أنه تعالى نفى أن يكون التوجه إلى القبلة برأى ثم حكم بأن البر مجموع أمور أحدها الصلاة ولا بد فيها من استقبال فيلزم التناقض ولأجل هذا السؤال اختلف المفسرون على أقوال (الأول) أن قوله (ليس البر) نفى لكامل البر وليس نقياً لأصله كأنه قال ليس البر كله هو هذا ، البر اسم لمجموع المحصال الحيدة واستقبال القبلة واحد منها ، فلا يكون ذلك

تمام البر (الثاني) أن يكون هذا تقياً لأصل كونه برأ ، لأن استقبالهم للشرق والمغرب كان خطأ في وقت النبي حين ما نسخ الله تعالى ذلك ، بل كان ذلك إنما وجهاً لأنه عمل بمنسوخ قد نهى الله عنه ، وما يكون كذلك فإنه لا يمد في البر (الثالث) أن استقبال القبلة لا يكون برأ إذا لم يقارنه معرفة الله ، وإنما يكون برأ إذا أتى به مع الإيمان ، وسائر الشرائط كما أن السجدة لا تكون من أفعال البر ، إلا إذا أتى بها مع الإيمان بالله ورسوله ، فأما إذا أتى بها بدون هذا الشرط ، فإنها لا تكون من أفعال البر ، روى أنه لما حولت القبلة كثر الخوض في نسخها وصار كأنه لا يراعى بطاعة الله إلا الاستقبال ، فأزل الله تعالى هذه الآية كأنه تعالى قال ما هذا الخوض العبد في أمر القبلة مع الإعراض عن كل أركان الدين .

(المسألة السادسة) قوله (ولكن البر من آمن بالله) فيه حذف وفي كيفيته وجوه (أحدها) ولكن البر بر من آمن بالله ، وحذف المضاف وهو كثير في الكلام كقوله (وأشربوا في قلوبهم العجل) أي حب العجل ، ويقولون : الجود حاتم والضم زهير ، والمصاحفة عشرة ، وهذا اختيار القراء ، والزجاج ، وضرب ، قال أبو علي : ومثل هذه الآية قوله (أجعلتم سقاية الحاج) ثم قال (كن آمن) وتقديره ، أ جعلتم أهل سقاية الحاج كن آمن ، أو أ جعلتم سقاية الحاج كإيمان من آمن ليضع الفتحيل بين مصدرين أو بين فاعلين ، إذ لا يقع الفتحيل بين مصدر وفاعل (وثانيتها) قال أبو حنيفة البر مهتا بمعنى البار كقوله (والعافية لتفتوى) أي للتفتين ومنه قوله (إن أصبح مأوكم عوراً) أي غائراً ، وقالت الحنفية :

فإنما هي إقبال وإدبار

أي مقبلة ومديرة معاً (وثانيتها) أن معناه ولكن ذا البر لحذف كقولهم : هم درجات عند الله أي ذروا درجات عن الزجاج (ورابعتها) التقدير ولكن البر يحصل بالإيمان وكذا وكذا عن المفصل واعلم أن الوجه الأول أقرب إلى مقصود الكلام فيكون معناه : ولكن البر الذي هو كل البر الذي يؤدي إلى الثواب العظيم بر من آمن بالله ، وعن المبرد : لو كنت ممن يقرأ القرآن بقرائه لقرأت (ولكن البر) يفتح الباء ، وقرأ نافع وابن عامر (ولكن) مخففة (البر) بالرفع ، والباقون (لكن) مشددة (البر) بالنصب .

(المسألة السابعة) اعلم أن الله تعالى احتج في تحقيق ماهية البر أموراً (الأول) الإيمان بأمر خمسة (أولها) الإيمان بالله ، ولن يحصل العلم بالله إلا عند العلم بذاته المخصوصة والعلم بما يجب ويعجز ويستحيل عليه ، ولن يحصل العلم بهذه الأمور إلا عند العلم بالدلالة الدالة عليها فيدخل فيه العلم بحدوث العالم ، والعلم بالأصول التي عليها يتفرع حدوث العالم ، ويدخل في العلم بما يجب له من الصفات العلم بوجوده وقدمه وبقائه ، وكونه عالماً بكل المعلومات ، قادراً على كل الممكنات

حياً مريداً مسمياً بصيراً متكلماً ، ويدخل في العلم بما يستحيل عليه العلم بكونه منزهاً عن الحالية والحلية والتجيز والعرضية ، ويدخل في العلم بما يجوز عليه اقتداره على الخلق والإيجاد وبمئة الرسل (وثانيها) الإيمان باليوم الآخر ، وهذا الإيمان مفرع على الأول ، لأننا ما لم نعلم كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات ولم نعلم قدرته على جميع المكينات لا يمكننا أن نعلم صحة الحشر والنشر (وثالثها) الإيمان بالملائكة (ورابعها) الإيمان بالكتب (وخامسها) الإيمان بالرسل ، وههنا سؤالات :

(السؤال الأول) إنه لا طريق لنا إلى العلم بوجود الملائكة ولا إلى العلم بصدق الكتب إلا بواسطة صدق الرسل ، فإذا كان قول الرسل كالأصل في معرفة الملائكة والكتب فلم قدم الملائكة والكتب في الذكر على الرسل ؟

(الجواب) أن الأمر وإن كان كما ذكرتموه في عقولنا وأفكارنا ، إلا أن ترتيب الوجود على العكس من ذلك ، لأنه الملك يوجد أولاً ، ثم يحصل بواسطة بليغة نزول الكتب ، ثم يصل ذلك الكتاب إلى الرسول ، فالمرأى في هذه الآية ترتيب الوجود الخارجى ، لارتتيب الاعتبار الذهى .

(السؤال الثانى) لم خص الإيمان بهذه الأمور الخمسة ؟

(الجواب) لأنه دخل تحتها كل ما يلزم أن صدق به ، فقد دخل تحت الإيمان بالله : معرفته بتوحيده وعده وحكمته ، ودخل تحت اليوم الآخر : المعرفة بما يلزم من أحكام الثواب والعقاب والمعاد ، إلى سائر ما يتصل بذلك ، ودخل تحت الملائكة ما يتصل بأدائهم الرسالة إلى النبي صلى الله عليه وسلم ليؤدبوا إلينا إلى غير ذلك مما يجب أن يعلم من أحوال الملائكة ، ودخل تحت الكتب القرآن ، وجميع ما أنزل الله على أنبيائه ، ودخل تحت التبليغ الإيمان بنبوتهم ، وصحة شرائعهم ، ثبت أنه لم يبق شيء مما يجب الإيمان به إلا دخل تحت هذه الآية ، وتقرير آخر : وهو أن للكلف مبدأً ووسطاً ونهاية ، ومعرفة المبدأ والمتهى هو المقصود بالذات ، وهو المراد بالإيمان بالله واليوم الآخر ، وأما معرفة مصالح الوسط فلا تتم إلا بالرسالة وهى لا تتم إلا بأمور ثلاثة : الملائكة الاتيين بالوحى ، ونفس ذلك الوحى وهو الكتاب ، والوحى إليه وهى الرسول ؟

(السؤال الثالث) لم قدم هذا الإيمان على أفعال الجوارح ، وهو إتياء المسال ، والصلاة ، والزكاة .

(الجواب) لتنبه على أن أعمال القلوب أشرف عند الله من أعمال الجوارح ، الأمر الثانى من الأمور المتتيرة فى تحقق معنى البر قوله (وآق المسال على حبه) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) اختفوا فى أن الضمير فى قوله (على حبه) إلى تافه يرجع ؟ وذكروا فيه وجوهاً (الأولى) وهو قول الأكثرين أنه راجع إلى المسال ، والتقدير : وآق المسال على حبه المسال ، قال ابن عباس وابن مسعود : وهو أن تؤتبه وأنت صحيح صحيح ، تأمل الفنى ، وتخصى

الفقر ، ولا تهمل حتى إذا بانعت الخلقوم قلت : لفلان كذا ولفلان كذا ، وهذا التأويل يدل على أن الصدقة حال الصحة أفضل منها عند القرب من الموت ، والمقل يدل على ذلك أيضاً من وجوه (أحدها) أن عند الصحة يحصل ظن الحاجة إلى المال وعند ظن قرب الموت يحصل ظن الاستغناء عن المال ، وبذل الشيء عند الاحتياج إليه أدل على الطاعة من بذله عند الاستغناء عنه على ما قال (لن تناووا البر حتى تنفقوا بما تحبون) (وثانيها) أن إعطائه حال الصحة أدل على كونه متيقناً بالوعد والوعيد من إعطائه حال المرض والموت (وثالثها) أن إعطائه حال الصحة أشق ، فيكون أكثر ثواباً قياساً على ما يبذله الفقير من جهد المقل فإنه يزيد ثوابه على ما يبذله الغني (ورابعها) أن من كان ماله على شرف الزوال فوجهه من أحد مع العلم بأنه لو لم يهبه منه لفضاع فإن هذه الهبة لا تكون مساوية لما إذا لم يكن خائفاً من ضياع المال ثم إنه وجهه منه طامعاً ورأبها فكذا ههنا (وخامسها) أنه متأيد بقوله تعالى (لن تناووا البر حتى تنفقوا بما تحبون) وقوله (ويطعمون الطعام على حبه) أي على حب الطعام ، ومن أبى أن يراد أنه صلى الله عليه وسلم قال « مثل الذي تصدق عند الموت مثل الذي يهدي يهدي بعد ما شيع » .

(القول الثاني) أن الضمير يرجع إلى الإيتاء كأنه قيل : يعطى ويجب الإعتناء برغبة في

نواب الله .

(القول الثالث) أن الضمير عائد على اسم الله تعالى ، يعنى يعطون المال على حب الله أي

على طلب مرضاته .

(المسألة الثانية) اختلفوا في المراد من هذا الإيتاء فقال قوم : إنها الزكاة وهذا ضئيف وذلك

لأنه تعالى صلف الزكاة عليه بقوله (وأقام الصلاة وآتى الزكاة) ومن حق المعطوف والمعطوف عليه أن يتنابرا ، ثبت أن المراد به غير الزكاة ، ثم إنه لا يخلو إما أن يكون من التطوعات أو من الواجبات ، لا جازم أن يكون من التطوعات لأنه تعالى قال في آخر الآية (أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون) وقف التقوى عليه ، ولو كان ذلك ندباً لما وقف التقوى عليه ، ثبت أن هذا الإيتاء ، وإن كان غير الزكاة إلا أنه من الواجبات ثم فيه قولان :

(القول الأول) أنه عبارة عن دفع الحاجات الضرورية مثل إطعام المضطر ، وما يدل على

تحقق هذا الوجوب النص والمقول ، أما النص فقوله عليه الصلاة والسلام « لا يؤمن بالله واليوم الآخر من بات شحاً وجاره طار إلى جنبه » وروى عن فاطمة بنت قيس : أن في المال حقاً سوى الزكاة ، ثم قلت (وآتى المال على حبه) وحكى عن الشعبي أنه سئل ممن له مال فأدى زكاته فهل عليه شيء سواه ؟ فقال : نعم يحصل القرابة ، ويعطى السائل ، ثم تلا هذه الآية ، وأما المقل فإنه لا خلاف أنه إذا انتهت الحاجة إلى الضرورة ، وجب على الناس أن يعطوه مقدار دفع الضرورة

وإن لم تكن الزكاة واجبة عليهم ، ولو امتنعوا من الإعطاء جاز الأخذ منهم قهراً ، فهذا يدل على أن هذا الإيتاء واجب ، واحتج من طعن في هذا القول بما روى عن علي رضي الله عنه أنه قال : إن الزكاة تسخت كل حق .

(والجواب) من وجوه (الأول) أنه معارض بما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال دفع المال حقوق سوى الزكاة ، وقول الرسول أولى من قول علي (الثاني) أجمع الأمة على أنه إذا حضر المضطر فإنه يجب أن يدفع إليه ما يدفع الضرر ، وإن كان قد أدى الزكاة بالكامل (الثالث) المراد أن الزكاة تسخت الحقوق المقدرة ، أما الذي لا يكون مقدراً فإنه غير منسوخ بدليل أنه يلزم التصديق عند الضرورة ، ويلزم الثقة على الأقارب ، وعلى المملوك ، وذلك غير مقدر ، فإن قيل : يجب أنه صح هذا التأويل لكن ما الحكمة في هذا الترتيب ؟ قلنا فيه وجوه (أحدها) أنه تعالى قدم الأولى فالأولى لأن الفقير إذا كان قريباً فهو أولى بالصدقة من غيره من حيث أنه يكون ذلك جامعا بين الصلة والصدقة ، ولأن القرابة من أركد الوجوه في صرف المال إليه ولذلك يستحق به الإرث ويحجر بسببه على المالك في الوصية ، حتى لا يتمكن من الوصية إلا في الثلث ، ولذلك كانت الوصية للأقارب من الواجبات على ما قال (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت (الآية) ، وإن كانت تلك الوصية قد صارت منسوخة إلا عند بعضهم ، فلهذه الوجوه قدم ذا القربى ، ثم أمته تعالى باليتامى ، لأن الصغير الفقير الذي لا والده ولا كاسب فهو منقطع الحيلة من كل الوجوه ، ثم أمته تعالى بذكر المساكين لأن الحاجة قد تشتد بهم ، ثم ذكر ابن السبيل إذ قد تشتت حاجته عند اشتداد رغبته إلى أهله ، ثم ذكر السائلين وفي الرقاب لأن حاجتهما دون حاجة من تقدم ذكره (وثانيها) أن معرفة المرء بشدة حاجة هذه الفرق تقوى وتضعف ، فرتب تعالى ذكر هذه الفرق على هذا الوجه لأن عليه بشدة حاجة من يقرب إليه أقرب ، ثم بحاجة الأيتام ، ثم بحاجة للمساكين ، ثم على هذا النسق (وثالثها) أن ذا القربى مسكين ، وله صفة زائدة تحفه لأن شدة الحاجة فيه تنميه وتؤذي قلبه ، ودفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير ، فلهذا بدأ الله تعالى بذي القربى ، ثم باليتامى ، وأخر المساكين لأن الغنى المحاصل بسبب مجر الصغار عن الطعام والشراب أشد من الغنى المحاصل بسبب مجر الكبار عن تحصيلها ، فأما ابن السبيل فقد يكون غنياً ، وقد تشتت حاجته في الوقت ، والسائل قد يكون غنياً ويظهر شدة الحاجة وأخر المساكين لأن إزالة الرق ليست في عمل الحاجة القديمة .

(القول الثاني) أن المراد بإيتاء المال ما روى أنه عليه الصلاة والسلام عند ذكره للآل قال : « إن فيها حقاً » هو إطراق طلبها وإعارة ذلها ، وهذا بعيد لأن الحاجة إلى إطراق الفحل أمر لا يختص به ابن السبيل والسائل والمكاتب .

(القول الثالث) أن إيتاء المال إلى هؤلاء كان واجباً ، ثم إنه صار منسوخاً بالزكاة ، وهذا

أيضاً ضعيف لأنه تعالى جمع في هذه الآية بين هذا الإيتاء وبين الزكاة .
(المسألة الثالثة) أما ذؤ القربى فمن الناس من حمل ذلك على المذكور في آية النفل والغنمية
 والإكثرون من المفسرين على ذؤ القربى للمعطين ، وهو الصحيح لأنهم به أخص ، ونظيره قوله
 تعالى (ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة أن يؤتوا أدلى القربى)

واعلم أن ذؤ القربى هم الذين يقربون منه بولادة الأبوين أو بولادة الجددين ، فلا وجه
 لفصل ذلك على ذؤ الرحم المحرم على ما حكى عن قوم لأن المحرمية حكم شرعي أما القرابة فهي لفظة
 لغوية موضوعة لقرابة في النسب وإن كان من يختص بذلك يتفاضل ويتفاوت في القرب والبعد ،
 أما اليتيم في الناس من حله على ذؤ اليتيم ، قال : لأنه لا يحسن من المتصدق أن يدفع المال
 إلى اليتيم الذي لا يبين ولا يعرف وجهه منافسه ، فإنه متى فعل ذلك يكون غشياً بل إذا كان اليتيم
 مرافقاً عارفاً بمواقع خطه ، وتكون الصدقة من باب ما يؤكل ويلبس ولا يخفى على اليتيم وجه الانتفاع
 به جاز دفعها إليه ، هذا كله على قول من قال : اليتيم هو الذي لا أب له مع الصغر ، وعند أصحابنا
 هذا الاسم قد يقع على الصغير وعلى البالغ والحجة فيه قوله تعالى (وآتوا اليتيم أموالهم) ومعلوم
 أنهم لا يؤتون المال إلا إذا بلغوا ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمى : يثيم أبي طالب بعد
 بلوغه ، فعل هذا إن كان اليتيم بالغاً دفع المال إليه ، وإلا فيدفع إلى وليه ، وأما المساكين ففيه
 خلاف سنذكره إن شاء الله تعالى في سورة التوبة والذي نقوله هنا : إن للمساكين أهل الحاجة ،
 ثم هم ضربان منهم من يكف عن السؤال وهو المراد هنا ، ومنهم من يسأل وينبسط وهو المراد
 بقوله (والسائلين) وإنما فرق تعالى بينهما من حيث يظهر على المسكين المسكنة كما يظهر من حاله ،
 وليس كذلك السائل لأنه بمسأته يعرف فقره وحاجته ، وأما ابن السيل فيروي عن مجاهد أنه
 المسافر ، وعن قتادة أنه الضيف لأنه إنما وصل إليك من السيل ، والاول أشبه لأن السيل اسم
 الطريق وجعل المسافر ابتداءً له لزمه إياه كما يقال لطير الماء : ابن الماء . ويقال للرجل الذي أتى
 عليه السنون : ابن الأيام . وللهيمان : بنو الحرب . والناس : بنو الزمان . قال ذو الرمة :

وردت عفاً والقربى كأنها على قرة الرأس ابن ماء علق

وأما قوله (والسائلين) فمضى به الطالبين ، ومن جعل الآية في غير الزكاة أدخل في هذه الآية
 المسلم والكافر ، روى الحسن بن علي رضي الله عنهما أنه عليه الصلاة والسلام قال « السائل حق
 ولو جاء على فرس » وقال تعالى (وفي أموالهم حتى معلوم للسائل والمحروم) .

أما قوله (وفي الرقاب) ففيه مسألان :

(المسألة الأولى) (الرقاب) جمع الرقة وهي مؤخر أصل النقي ، واشتقاقها من المراقبة ،
 وذلك أن مكانها من البدن مكان الرقب المشرف على القوم ، ولهذا المعنى يقال : أعتق الله رقبة

ولا يقال أحق الله حقّه ، لأنه لما سميت رقة كأنها تراب العذاب ، ومن هذا يقال لقي لا يعيش ولها : رقيب ، لأجل مراقبتها موت ولها .

(المسألة الثانية) معنى الآية : ويرى المال في حق الرقاب ، قال الفقهاء : واختلف الناس في الرقاب المذكورين في آية الصدقات ، فقال قائلون : إنه يدخل فيه من يهتريه فيعتقه ، ومن يكون مكانها فيعينه على أداء كتابته ، هؤلاء أجازوا شراء الرقاب من الزكاة المفروضة ، وقال قائلون : لا يجوز صرف الزكاة إلا في إغاة المساكين ، فمن تأول هذه الآية على الزكاة المفروضة لحلت ذبيق فيه ذلك الاختلاف ، ومن حل هذه الآية على غير الزكاة أجاز الأمرين فيها قطعاً ، ومن الناس من حل الآية على وجه ثالث وهو فداء الأسارى .

واعلم أن تمام الكلام في تفسير هذه الأصناف سيأتي إن شاء الله تعالى في سورة التوبة في تفسير آية الصدقات .

(الأمر الثالث) من الأمور المعتمدة في تحقق ماهية البر قوله (وأقام الصلاة وآتى الزكاة) وذلك قد تقدم ذكره .

(الأمر الرابع) قوله تعالى (والموفون بعهدهم إذا عاهدوا) وفيه مسألان :

(المسألة الأولى) في رفع الموفون قولان (أحدهما) أنه صلف على عمل (من آمن) تقديره لكن البر المؤمنون والموفون ، من الفراء والأخفش (الثاني) رفع على المصح على أن يكون خبر مبتدأ محذوف تقديره : وم الموفون .

(المسألة الثانية) في المراد بهذا العهد قولان (الأول) أن يكون المراد ما أخذه الله من اليهود على عباده بقولهم ، وعلى السنة رسله إليهم بالقيام بعبوده ، والعمل بطاعته ، فقبل العباد ذلك من حيث آمنوا بالأنبياء والكتب ، وقد أخبر الله تعالى عن أهل الكتاب أنهم تقضوا اليهود والمواثيق وأمرهم بالوفاء بها فقال (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهديكم) فكان المعنى في هذه الآية أن البر هو ما ذكر من الأعمال مع الوفاء بعهده الله ، لا كما تقض أهل الكتاب ميثاق الله وما وفوا بعبوده لمجسداً أنبياءه وقولهم وكذبوا بكتابه ، واعترض القاضى على هذا القول وقال : إن قوله تعالى (والموفون بعهدهم) صريح في إضافة هذا العهد إليهم ، ثم إنه تعالى أكد ذلك بقوله (إذا عاهدوا) فلا وجه لحمله على ما سيكون لروحه ابتداء من قوله تعالى .

(والجواب عنه) أنه تعالى وإن ألزمهم هذه الأشياء لكنهم من عند أنفسهم قبلوا ذلك الإلزام والزموه ، فصح من هذا الوجه إضافة العهد إليهم .

(القول الثاني) أن يجعل ذلك على الأمور التي يلزمها المكلف ابتداء من عند نفسه ، واعلم أن هذا العهد إما أن يكون بين المبد وبين الله ، أو بينه وبين رسول الله ، أو بينه وبين سائر الناس .

أما الذي بينه وبين الله فهو ما يلزمه بالتذور والإيمان ، وأما الذي بينه وبين رسول الله فهو الذي عاهد الرسول عليه عند البيعة من القيام بالنصرة والمظاهرة والمجاهدة وموالاته من والاه ومعاداة من عاداه ، وأما الذي بينه وبين سائر الناس فقد يكون ذلك من الواجبات مثل ما يلزمه في حقوق المعاوضات من التسليم والتسليم ، وكذا الشرائط التي يلتزمها في السلم والرحم ، وقد يكون ذلك من المتدوبات مثل الوفاء بالمواثيق في بذل المال والإخلاص في المناصرة ، فقوله تعالى (والموفون بعهدهم إذا عاهدوا) يتناول كل هذه الأقسام فلا معنى لقصر الآية على بعض هذه الأقسام دون البعض ، وهذا الذي قلناه هو الذي عبر عنه المفسرون فقالوا : هم الذين إذا واحدوا أنهروا وإذا حلفوا ونذروا وفروا ، وإذا قالوا صدقوا ، وإذا اتهموا أدوا ، ومنهم من حمله على قوله تعالى (ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله) الآية .

(الأمر الخامس) من الأمور المتعبرة في تحقق ماهية البر قوله تعالى (والصابرين في البأساء والضراء) وجن البأس) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) في نصب الصابرين أقوال (الأول) قال الكسائي هو مطلق على (ذوى القربى) كأنه قال : وآتى المال على حبه ذوى القربى والصابرين : قال النحويون : إن تقدير الآية يصير هكذا : ولكن البر من آمن بالله وآتى المال على حبه ذوى القربى والصابرين ، فعلى هذا قوله (والصابرين) من صلة من قوله (والموفون) متقدم على قوله (والصابرين) فهو عطف على (من) لحيتن قد عطف على الموصول قبل صلته شيئاً ، وهذا غير جائز لأن الموصول مع الصلة بمنزلة اسم واحد ، ومحال أن يوصف الاسم أو يؤكد أو يعطف عليه إلا بعد تمامه وانقضائه بجميع أجزائه ، أما إن جعلت قوله (والموفون) رفعا على المدح ، وقد عرفت أن هذا الفصل غير جائز ، بل هذا أشنع لأن المدح جملة فإذا لم يجر الفصل بالمفرد فلا بد أن يجر بالجملة كان ذلك أولى .

فإن قيل : ليس جاز الفصل بين المبتدأ والخبر بالجملة كقول القائل : إن زيدا فافهم ما أقول رجل عالم ، وكقوله تعالى (إن الذين آمنوا وحملوا الصالحات إننا لا نضيع أجر من أحسن عملا) ثم قال (أولئك) ففصل بين المبتدأ والخبر بقوله (إننا لا نضيع) قلنا : الموصول مع الصلة كالشئ الواحد فالمتعلق الذي بينهما أشد من المتعلق الذي بين المبتدأ والخبر ، فلا يلزم من جواز الفصل بين المبتدأ والخبر جوازه بين الموصول والصلة .

(القول الثاني) قول الفراء : إنه نصب على المدح ، وإن كان من صفة من ، وإنما رفع الموفون ونصب الصابرين لطلوع الكلام بالمدح ، والعرب تنصب على المدح وعلى الذم إذا طال الكلام بالنسب في صفة الشئ الواحد ، وأنشد الفراء :

إلى الملك القرم وابن الهمام وليد الكتبية في المردحم

وقالوا فيمن قرأ (حالة الحطاب) بنصب (حالة) أنه نصب على الذم ، قال أبو علي الفارسي :
 وإذا ذكرت الصفات الكثيرة في معرض المدح أو الذم فالأحسن أن تخالف بأمرائها ولا تجعل
 كلها جارية على موصوفا ، لأن هذا الموضع من مواضع الإطناب في الوصف والإبلاغ في القول ،
 فإذا خولف بأمراب الأوصاف كان المقصود أكمل ، لأن الكلام عند اختلاف الإعراب يصير
 كأنه أنواع من الكلام وضروب من البيان ، وعند الاتحاد في الإعراب يكون وجها واحدا ،
 وجلة واحدة ، ثم اختلف الكوفيون والبصريون في أن المدح والذم لم صارا هاتين لاختلاف
 الحركة ؟ فقال الفراء : أصل المدح والذم من كلام السامع ، وذلك أن الرجل إذا أخبر غيره فقال له :
 قام زيد فربما أتى السامع على زيد ، وقال ذكرت والله الظريف ، ذكرت المائل ، أي هو والله
 الظريف هو المائل ، فأراد المتكلم أن يمدح بمثل ما مدحه به السامع ، جرى الإعراب على ذلك ،
 وقال الخليل : المدح والذم ينصبان على معنى أفعى الظريف ، وأنكر الفراء ذلك لوجهين (الأول)
 أن أفعى إنما يقع تفسيراً للاسم المجهول ، والمدح يأتي بعد المعروف (الثاني) أنه لو صح ما قاله
 الخليل لصح أن يقول : قام زيد أحاك ، على معنى : أفعى أحاك ، وهذا مما لم تقه العرب أصلا .
 وأعلم أن من الناس من قرأ (والصابرين) والصابرون ومنهم من قرأ (والصابرون) والصابرون .
 أما قوله (في البأساء) قال ابن عباس : يريد الفقر ، وهو اسم من البؤس (والضراء) قال : يريد
 به المرضى ، وهما أحمان على فعلا . ولا أفضل لها ، لأنهما ليسا بتعنين (وحين البأس) قال ابن عباس
 رضي الله عنهما يريد القتال في سبيل الله والجهاد ، ومعنى البأس في اللغة الشدة يقال : لا بأس عليك
 في هذا ، أي لا شدة (وهذاب يثيبس) شديد ثم تسمى الحرب بأساً لما فيها من الشدة والعذاب
 يسمى بأساً لشدة قال تعالى (فلما رأوا بأسنا ، فلما أحسوا بأسنا ، فن نصرنا من بأس الله) .
 ثم قال تعالى (أولئك الذين صدقوا) أي أهل هذه الأوصاف هم الذين صدقوا في إيمانهم ،
 وذكر الواحدى رحمه الله في آخر هذه الآية مسألة وهي أنه قال : هذه الوارات في الأوصاف في
 هذه الآية للجمع ، فن شرائط البر وتسام شرط البار أن تجتمع فيه هذه الأوصاف ، ومن قام به
 واحد منها لم يستحق الوصف بالبر ، فلا ينبغي أن يظن الإنسان أن الموقى بمهدة من جملة من قام بالبر
 وكذا الصابر في البأساء بل لا يكون قائماً بالبر ، إلا عند استعجاء هذه الحصال ، ولذلك قال
 بعضهم : هذه الصفة خاصة للأنبياء عليهم السلام ، لأن غيرهم لا تجتمع فيه هذه الأوصاف كلها ،
 وقال آخرون : هذه عامة في جميع المؤمنين ، وما توفيق إلا بالله عليه توكلت .

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْمِ بِالْحَرْمِ
وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُتِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعَ بِالْمَعْرُوفِ
وَأَدَّاهُ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ
فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ (١٧٨)

الحكم الرابع

قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتل الحر بالحر والعبد بالعبد
والأنثى بالأنثى فمن عُتِيَ له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم
ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم ﴾ .

قبل الشروع في التفسير لابد من ذكر سبب النزول وفيه ثلاثة أوجه (أحدها) أن سبب
نزوله إزادة الأحكام التي كانت ثابتة قبل مبث محمد عليه السلام ، وذلك لأن اليهود كانوا يوجبون
القتل فقط ، والنصارى كانوا يوجبون العفو فقط ، وأما العرب فثارة كانوا يوجبون القتل ،
وأخرى يوجبون الدية لكنهم كانوا يظهرن التمسد في كل واحد من هذين الحكمين ، أما في
القتل فلأنه إذا وقع القتل بين قبيلتين إحداها أشرف من الأخرى ، فالأشرف كانوا يقولون :
لنقتل بالعبد منا الحر منهم ، وبالمراة منا الرجل منهم ، وبالرجل منا الرجلين منهم ، وكانوا يجهلون
جراحاتهم ضعف جراحات خصومهم ، وربما زادوا على ذلك على ما يروى أن واحدا قتل إنسانا
من الأشراف ، فاجتمع أقارب القاتل عند والد المقتول ، وقالوا : ماذا تريد ؟ فقال إحدى ثلاث
قالوا : وما هي ؟ قال : إما تعيرون ولدي ، أو تملكون داري من نجوم السماء ، أو تدمفوا إلى جملة
قومكم حتى أظلم ، ثم لا أرى أني أخذت عرضاً .

وأما الظلم في أمر الدية فمر أنهم ربما جعلوا دية الشريف أضمااف دية الرجل الخسيس ،
فلما مبث الله تعالى محمداً صلى الله عليه وسلم أوجب رعاية العدل وسوى بين عباده في حكم القصاص
وأزل هذه الإهانة .

(والرواية الثانية) في هذا المعنى وهو قول السدي : إن فريضة والنضير كانوا مع تدينهم
بذلك كتاب سلكوا طريقة العرب في التعدي .

(والرواية الثالثة) أنها نزلت في وائمة قتل حمزة وحسن الله عنه .

(والرواية الرابعة) ما نقلها محمد بن جرير الطبري عن بعض الناس ورواها عن علي بن أبي طالب وعن الحسن البصري أن المقصود من هذه الآية بيان أن بين الحرين والعبد والعبد والذكرين واللاتين يقع القصاص ويكفي ذلك قطع ، فأما إذا كان القاتل لعبد حراً ، أو الحر عبداً فإنه يجب مع القصاص التراجع ، وأما حر قتل عبداً فهو قود ، فإن شاء مولى العبد أن يقتلوا الحر قتلوه بشرط أن يسقطوا عن العبد من دية الحر ، ويردوا إلى أولياء الحر بقية دية ، وإن قتل عبداً حراً فهو به قود ، فإن شاء أولياء الحر قتلوا العبد وأسقطوا قيمة العبد من دية الحر ، وأدوا بعد ذلك إلى أولياء الحر بقية دية ، وإن شاقوا أخذوا على الدية وتركوا قتل العبد ، وإن قتل رجل امرأة فهو بها قود ، فإن شاء أولياء المرأة قتلوه وأدوا نصف الدية ، وإن قطعت المرأة رجلاً فهي به قود ، فإن شاء أولياء الرجل قتلوها وأخذوا نصف الدية ، وإن شاقوا أخذوا كل الدية وتركوها ، قالوا فإنه تعالى أنزل هذه الآية لبيان أن الاقتصار بالقصاص مشروع بين الحرين والعبد والعبد واللاتين والذكرين فأما عند اختلاف الجنس فلا اكتفاء بالقصاص غير مشروع فيه إذا عرفنا سبب النزول فنخرج إلى التفسر .

أما قوله تعالى (كتب عليكم) فمعناه : فرض عليكم فهذه اللفظة تختص بالوجوب من وجهين : (أحدهما) أن قوله تعالى (كتب) يفيد الوجوب في حرف الشرع قال تعالى (كتب عليكم الصيام) وقال (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية) وقد كانت الوصية واجبة ومنه الصلوات المكتوبات أي المفردات ، وقال عليه السلام « ثلاث كتبت على ولم تكن كتب عليكم » (والثاني) لفظة (عليكم) مشعرة بالوجوب كما في قوله تعالى (وقد على الناس حج البيت) وأما القصاص فهو أن يفعل بالإنسان مثل ما فعل ، من قولك : اقتص فلان إذا فعل مثل فعله ، قال تعالى (فارتدا على آثارهما قصصاً) وقال تعالى (وقالت لاخته تعبه) أي اتبع أثره ، ومعيت القصة قصة لأن بالحكاية تساوى المحكى ، وسمى القصص لأنه يذكر مثل أخبار الناس ، ويسمى المقص مقصاً لتبادل جانبيه .

أما قوله تعالى (في القتل) أي بسبب قتل القتل ، لأن كلمة (في) قد تستعمل للسببية كقوله عليه السلام « في النفس المؤمنة مائة من الإبل » إذا عرفت هذا فصار تقدير الآية : يا أيها الذين آمنوا يجب عليكم القصاص بسبب قتل القتل ، فدل ظاهر الآية على وجوب القصاص على جميع المؤمنين بسبب قتل جميع القتل ، إلا أنهم أجمعوا على أن غير القاتل خارج من هذا العموم وأما القاتل فقد دخله التخصيص أيضاً في صور كثيرة ، وهي إذا قتل الوالد ولده ، والسيد عبده وفيها إذا قتل المسلم حرياً أو مملوكاً ، وفيها إذا قتل مسلم مسلماً خطأ إلا أن العام الذي دخله التخصيص

يقى حجة فيها عداه .

فان قيل : قولكم هذه الآية يقتضى وجوب القصاص فيه إشكالان (الأول) أن القصاص لو وجب لوجب إما على القاتل ، أو على ولى الدم ، أو على ثالث ، والأقسام الثلاثة باطلة ، وإنما قلنا : إنه لا يجب على القاتل لأن القاتل لا يجب عليه أن يقتل نفسه ، بل يحرم عليه ذلك ، وإما قلنا : إنه غير واجب على ولى الدم لأن ولى الدم غير في الفعل والترك ، بل هو مدوب إلى الترك بقوله (وأن تعلموا أن أقرب للتقوى) والثالث أيضاً باطل لأنه يكون أجنبياً عن ذلك القتل والأجنبي عن الشيء لا تعلق له به .

(السؤال الثاني) إذا بينا أن القصاص عبارة عن التسوية فكان مفهوم الآية لإيجاب التسوية وعلى هذا التقدير لا تكون الآية دالة على إيجاب القتل البتة ، بل أقصى ما في الباب أن الآية تدل على وجوب رعاية التسوية في القتل الذى يكون مشروطاً وعلى هذا التقدير تسقط دلالة الآية على كون القتل مشروطاً بسبب القتل .

(والجواب عن السؤال الأول) من وجهين (الأول) أن المراد بإيجاب إقامة القصاص على الإمام أو من يجرى مجراه ، لأنه متى حصلت شرائط وجوب القود فانه لا يحل للإمام أن يترك القود لأنه من جملة المؤمنين ، والتقدير : يا أيها الأئمة كتب عليكم استيفاء القصاص إن أراد ولى الدم استيفاءه (والثاني) أنه خطاب مع القاتل والتقدير : يا أيها القاتلون كتب عليكم تسليم النفس عند مطالبة الولي بالقصاص وذلك لأن القاتل ليس له أن يتمتع مهناً وليس له أن ينكر ، بل لقراني والسارق الحرب من الحد ولها أيضاً أن يستترا بستر أهله ولا يقرأ ، والفرق أن ذلك حق الأذى (وأما الجواب عن السؤال الثاني) فهو أن ظاهر الآية يقتضى إيجاب التسوية في القتل والتسوية في القتل صفة القتل وإيجاب الصفة يقتضى إيجاب الذات ، فكانت الآية مفيدة لإيجاب القتل من هذا الوجه ويتفرع على ما ذكرنا مسائل :

(المسألة الأول) ذهب أبو حنيفة إلى أن موجب العمد هو القصاص ، وذهب الشافعي في أحد قوليه إلى أن موجب العمد إما القصاص وإما الدية ، واحتج أبو حنيفة بهذه الآية ، ووجه الاستدلال بها في غاية الضعف ، لأنه سواء كان المخاطب بهذا الخطاب هو الإمام أو ولى الدم فهو بالاختاق مشروط بما إذا كان ولى الدم يريد القتل على التبيين ، وعندنا أنه متى كان الأمر كذلك كان القصاص متعيناً ، إنما النزاع في أن ولى الدم هل يتمكن من المدول إلى الدية وليس في الآية دلالة على أنه إذا أراد الدية ليس له ذلك .

(المسألة الثانية) اختلفوا في كيفية المائنة التي دلت هذه الآية على إيجابها فقال الشافعي : براح جهة القتل الأول فان كان الأول قتله يقطع اليد قطعت يد القاتل فان مات منه في تلك المرة وإلا

حوت رقبته ، وكذلك لو أحرق الأول بالنار أحرق الثاني ، فإن مات في تلك المرة وإلا حرت رقبته ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : المراد بالمثل تناول النفس بأرجى ما يمكن فعل هذا لا اقتصاص إلا بالسيف بجز الرقبة ، حجة الشافعي رحمه الله أن الله تعالى أوجب التسوية بين العطين وذلك يقتضى حصول التسوية من جميع الوجوه الممكنة ، ويدل عليه وجوه (أحدها) أنه يجوز أن يقال كتبت التسوية في القتل إلا في كيفية القتل ، والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل ، فدخل هذا على أن كيفية القتل داخلة تحت النص (وثانيها) أنا لو لم نحكم بدلالة هذه الآية على التسوية في كل الأمور لصارت الآية بجملة ولو حكمنا فيها بالمعوم كانت الآية مفيدة ، لكننا بما صارت مخصوصة في بعض الصور والتخصيص أهون من الاجمال (وثالثها) أن الآية لو لم تعد إلا الإيجاب للتسوية في أمر من الأمور فلا شيتين إلا وهما مساويان في بعض الأمور ، لحيتخذ لاستفاد من هذه الآية شيء البتة ، وهذا الوجه قريب من الثاني فثبت أن هذه الآية تفيد وجوب التسوية من كل الوجوه ثم تأكد هذا النص بسائر النصوص المقتضية لوجوب الممانعة ، كقوله تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها) ، فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ، من عمل سيئة فلا يجرى إلا مثله) ثم تأكدت هذه النصوص المتواترة بالخبر المشهور عن الرسول عليه السلام وهو قوله « من حرق حرقه ، ومن غرق غرقه » وما يروى أن يهوديا رضخ رأس صبيه بالحجارة فقتلها ، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم أن ترضخ رأس اليهودي بالحجارة ، وإذا ثبت هذا بلغت دلالة الآية مع سائر الآيات ، ومع هذه الأحاديث على قول الشافعي مبلغا قويا ، واحتج أبو حنيفة بقوله عليه السلام « لا قود إلا بالسيف » وقوله عليه السلام « لا يملب بالنار إلا ربه » والجواب أن الأحاديث لما تعارضت بقيت دلالة الآيات عالية عن المعارضات والله اعلم .

(المسألة الثالثة) انفقرا على أن هذا القاتل إذا لم يتب وأصر على ترك التوبة ؛ فإن اقتصاص مشروع في حقه عقوبة من الله تعالى وأما إذا كان تابيا فقد انفقوا على أنه لا يجوز أن يكون عقوبة وذلك لأن الدلائل دلت على أن التوبة مقبولة قال تعالى (وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات) وإذا صارت التوبة مقبولة امتنع أن يبقى التائب مستحقا للعقاب ، ولأنه عليه السلام قال « التوبة تحوّل الحوبة » فثبت أن شرع اقتصاص في حق التائب لا يمكن أن يكون عقوبة ثم عند هذا اختلفوا فقال أصحابنا : يفضل الله ما يشاء ولا اعتراض عليه في شيء ، وقالت المعتزلة إنما شرع ليكون لعفا به ثم سألوا أنفسهم فقالوا : إنه لا تكلف بعد القتل فكيف يكون هذا القتل لعفا به ؟ وأجابوا عنه بأن هذا القتل فيه منفعة لولى المقتول من حيث التهنيت ومنفعة لسائر المكلفين من حيث يذجر سائر الناس عن القتل ، ومنفعة للقاتل من حيث إنه متى علم أنه لا بد وأن يقتل صار ذلك داعيا له إلى الخير وترك الإصرار والنفرد .

أما قوله تعالى (الحر بالحر والعبد بالعبد والأثني بالأثني) ففيه قولان:
(القول الأول) إن هذه الآية تقتضي أن لا يكون القصاص مشروعا إلا بين الحرين وبين
العبدين وبين الأثنيين.

واحتجوا عليه بوجوه (الأول) أن الآلف واللام في قوله (الحر) تفيد العموم فقوله (الحر
بالحر) يفيد أن يقتل كل حر بالحر، فلو كان قتل حر بعبد مشروعا لكان ذلك الحر مقتولا لا بالحر
وذلك يناقإ إيجاب أن يكون كل حر مقتولا بالحر (الثاني) أن الباء من حروف الجر فيكون
متعلقا لا محالة بفعل، فيكون التقدير: الحر يقتل بالحر والمبتدأ لا يكون أهم من الخبر، بل إما أن
يكون مساويا له أو أخص منه، وعلى التقديرين فهذا يقتضي أن يكون كل حر مقتولا بالحر وذلك
ينافي كون حر مقتولا بالعبد (الثالث) وهو أنه تعالى أوجب في أول الآية رعاية المائثة وهو قوله
(كتب عليكم القصاص في القتل) فلما ذكر عقبيه قوله (الحر بالحر والعبد بالعبد) دل ذلك على
أن رعاية التسوية في الحرية والعبدية معتبرة، لأن قوله (الحر بالحر والعبد بالعبد) خرج مخرج
التفسير لقوله (كتب عليكم القصاص في القتل) وإيجاب القصاص على الحر يقتل العبد إجمال لرعاية
التسوية في هذا المعنى، فوجب أن لا يكون مشروعا فإن احتج الخصم بقوله تعالى (وكتبنا عليهم
فيها أن النفس بالنفس) جوازنا أن الترجيع معنا لوجبهين (أحدهما) أن قوله (وكتبنا عليهم فيها
أن النفس بالنفس) شرع لمن قبلنا، والآية التي تمسكتنا بها شرع لنا ولا شك أن شرعا أقوى في
الدلالة من شرع من قبلنا (وثانيهما) أن الآية التي تمسكتنا بها مشتملة على أحكام النفوس على
التفصيل والتخصيص، ولا شك أن الخاص مقدم على العام، ثم قال أصحاب هذا القول مقتضى
ظاهر هذه الآية أن لا يقتل العبد إلا بالعبد، وأن لا تقتل الأثني إلا بالأثني، إلا أنا عالفنا هذا
الظاهر لدلالة الاجتماع، وللمعنى المستنبط من نسق هذه الآية، وذلك المعنى غير موجود في قتل
الحر بالعبد، فوجب أن يبقى معنا على ظاهر اللفظ، أما الإجماع فظاهر، وأما المعنى المستنبط فهو
أنه لما قتل العبد بالعبد فلا يقتل بالحر وهو فوقه كان أولى، بخلاف الحر فإنه لما قتل بالحر لا
يلزم أن يقتل بالعبد الذي هو دونه، وكذا القول في قتل الأثني بالذكر، فأما قتل الذكور بالأثني
فليس فيه إلا الإجماع والله أعلم.

(القول الثاني) أن قوله تعالى (الحر بالحر) لا يفيد الحصر البتة، بل يفيد شرح القصاص
بين المذكورين من غير أن يكون فيه دلالة على سائر الأقسام، واحتجوا عليه بوجيهين (الأول)
أن قوله (والأثني بالأثني) يقتضي قصاص المرأة الحرة بالمرأة الرقيقة، فلو كان قوله (الحر بالحر
والعبد بالعبد) مانعا من ذلك لوقع التناقض (الثاني) أن قوله تعالى (كتب عليكم القصاص في القتل)
جملة عامة مستقلة بنفسها وقوله (الحر بالحر) تخصيص لبعض جزئيات تلك الجملة بالذكر وإذا تقدم

ذكر الجملة المستقلة كان تخصيص بعض الجزئان بالذكر لا يمنع من ثبوت الحكم في سائر الجزئيات بل ذلك التخصيص يمكن أن يكون لفوائد سوى نفي الحكم عن سائر الصور ، ثم اختلفوا في تلك الفائدة فذكروا فيها وجهين (الأول) وهو الذي عليه الأكثرون أن تلك الفائدة بيان إبطال ما كان عليه أهل الجاهلية على ما روينا في سبب نزول هذه الآية أنهم كانوا يقتلون بالعبد منهم الحر من قبيلة القاتل ، ففائدة التخصيص زجرهم عن ذلك .

واعلم أن للقاتلين بالقول الأول أن يقولوا قوله تعالى (كتب عليكم القصاص في القتل) هذا يمنع من جواز قتل الحر بالعبد لأن القصاص عبارة عن المساواة ، وقتل الحر بالعبد لم يحصل فيه وطأة المساواة لأنه زائد عليه في الشرف وفي أهلية القضاء والإمامة والشهادة فوجب أن لا يكون مشروعا ، أقصى ما في الباب أنه ترك العمل بهذا النص في قتل العالم بالجاهل والشريف بالخسيس ، إلا أنه يبقى في غير محل الإجماع على الأصل ، ثم إن سلمنا أن قوله (كتب عليكم القصاص في القتل) يوجب قتل الحر بالعبد ، إلا أننا بينا أن قوله (الحر بالحر والعبد بالعبد) يمنع من جواز قتل الحر بالعبد ، هذا غاص وما قبله عام والخاص مقدم على العام لا سيما إذا كان الخاص متصلا بالعام في اللفظ فإنه يكون جاريا مجرى الاستثناء ولا شك في وجوب تقديمه على العام .

(الوجه الثاني) في بيان فائدة التخصيص ما نقله محمد بن جرير الطبري عن علي بن أبي طالب والحسن البصري ، أن هذه الصور هي التي يكتفي فيها بالقصاص ، أما في سائر الصور وهي ما إذا كان القصاص واقعا بين الحر والعبد ، وبين الذكر والأنثى ، فهناك لا يكتفي بالقصاص بل لابد فيه من التراجع ، وقد شرحنا هذا القول في سبب نزول هذه الآية ، إلا أن كثيرا من المحققين زعموا أن هذا النقل لم يصح عن علي بن أبي طالب وهو أيضاً ضعيف عند النظر لأنه قد ثبت أن الجماعة تقتل بالواحد ولا تراجع ، فكذلك يقتل الذكر بالأنثى ولا تراجع ، ولأن القود نهاية ما يجب في القتل فلا يجوز وجوب غيره معه .

أما قوله تعالى (فمن عله من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان) فاعلم أن الذين قالوا : موجب العمد أحد أمرين إما القصاص وإما الدية تسكوا بهذه الآية وقالوا الآية تدل على أن في هذه القصة عافيا ومعفوا عنه ، وليس هنا إلا ولي الدم والقاتل ، فيكون العافي أحدهما ولا يجوز أن يكون هو القاتل لأن ظاهر العفو هرقاق الحق وذلك إنما يتأتى من الولي الذي له الحق على القاتل ، فصار تقدير الآية : فإذا عفى ولي الدم عن شيء يملك بالقاتل فليتبع القاتل ذلك العفو بمعروف ، وقوله (شيء) مبهم فلا بد من حمله على المذكور السابق وهو وجوب القصاص لإزالة للاجماع ، فصار تقدير الآية إذا حصل العفو للقاتل عن وجوب القصاص ، فليتبع القاتل العافي بالمعروف ، وليؤد إليه مالا بإحسان ، وبالإجماع لا يجب أداء غير الدية ، فوجب أن يكون

ذلك الواجب هو الدية ، وهذا يدل على أن موجب العمد هو القود أو المال ، ولولم يكن كذلك لما كان المال واجباً عند المغو عن القود ، وما يؤكد هذا الوجه قوله تعالى (ذلك تخفيف من ربكم ورحمة) أى أثبت الخيار لكم في أخذ الدية ، وفي التفصيص رحمة من الله عليكم ، لأن الحكم في اليهود حتم التفصيص والحكم في النصارى حتم المغو تخلف عن هذه الأمة وشرع لهم التخيير بين التفصيص والدية ، وذلك تخفيف من الله ورحمة في حق هذه الأمة لأن ولى الدم قد تمكن الدية أثر عنده من القود إذا كان محتاجاً إلى المال ، وقد يكون القود أثر إذا كان رغباً في التشفق ودفع شر القاتل عن نفسه . لجعل الخيرة له فيما أحبه رحمة من الله في حقه .

فإن قيل : لانسلم أن العافي هو ولى الدم وقوله المغو إسقاط الحق وذلك لا يليق إلا بولى الدم . قلنا : لانسلم أن المغو هو إسقاط الحق ، بل المراد من قوله (فمن عني له من أخيه شيء) أى فمن سهل له من أخيه شيء ، يقال : أتأني هذا المال صفواً صفواً ، أى سهلاً ، ويقال : خذ ما هفاً ، أى ماسهلاً ، قال الله تعالى (خذ المغر) فيكون تقدير الآية : فمن كان من أولياء الدم وسهل له من أخيه الذى هو القاتل شيء من المال فليتبع ولى الدم ذلك القاتل في مطالبة ذلك المال وليؤد القاتل إلى ولى الدم ذلك المال بالإحسان من غير عطل ولا مدافعة ، فيكون معنى الآية على هذا التقدير : إن الله تعالى حث الأولياء إذا دعوا إلى الصلح من الدم على الدية كلها أو بعضها أن يرضوا به ويمغوا عن القود .

سئلنا أن العافي هو ولى الدم ، لكن لم لا يجوز أن يقال : المراد هو أن يكون التفصيص مشتركا بين شريكين فيمغو أحدهما فليقتل ينقلب نصيب الآخر مالا فاقه تعالى أمر الشريك الساكن باتباع القاتل بالمعروف ، وأمر القاتل بالأداء إليه بأحسن .

سئلنا أن العافي هو ولى الدم سواء كان له شريك أو لم يكن ، لكن لم لا يجوز أن يقال : إن هذا مشروط برضا القاتل ، إلا أنه تعالى لم يذكر رضا القاتل لأنه يكون ثابتاً لأعماله لأن الظاهر من كل حامل أنه يبذل كل الدنيا لغرض دفع القتل عن نفسه لأنه إذا قتل لا يبق له لا النفس ولا المال أما يبذل المال فبغير إحياء النفس ، فلما كان هذا الرضا حاصلًا في الأعم الأغلب لا جرم ترك ذكره وإن كان معتبراً في النفس الأمر .

(والجواب) حمل لفظ المغو في هذه الآية على إسقاط حق التفصيص أول من حمله على أن يبعث القاتل المال إلى ولى الدم ، ويأبى من وجهين (الأول) أن حقيقة المغو إسقاط الحق ، فيجب أن لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك ، وحمل اللفظ في هذه الآية على إسقاط الحق أول من حمله على ما ذكرتم ، لأنه لما تقدم قوله (كتب عليكم التفصيص في القتل) كان حمل قوله (فمن عني له من أخيه شيء) على إسقاط حق التفصيص أولى ، لأن قوله (شيء) لفظ مبهم

وحمل هذا الميم على ذلك المعنى الذى هو المذكور السابق أولى (الثانى) أنه لو كان المراد بالعفو ما ذكرتم ، لكان قوله (فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان) عبثاً لأن بعد وصول المسأل إليه بالمعروف واليسر لا حاجة به إلى اتباعه ، ولا حاجة بذلك المعطى إلى أن يؤمر بأداء ذلك المسأل بالإحسان .

وأما السؤال الثانى فدفوع من وجهين (الأول) أن ذلك الكلام إنما يتمشى بفرض صورة مخصوصة ، وهى ما إذا كان حق القصاص مشتركاً بين شخصين ثم عفا أحدهما وسكت الآخر ، والآية دالة على شرعية هذا الحكم على الإطلاق ، لحمل اللفظ المطلق على الصورة الخاصة المفيدة خلاف الظاهر (والثانى) أن المعافى فى قوله (وأداء إليه بإحسان) ضمير طائد إلى مذكور سابق ، والمذكور السابق هو المعافى ، فوجب أداء هذا المسأل إلى المعافى ، وعلى قولكم : يجب أدائه إلى غير المعافى فكان قولكم باطلاً .

وأما السؤال الثالث أن شرط الرضا إما أن يكون يتمتع الزول ، أو كان يمكن الزوال ، فإن كان يتمتع الزوال ، فوجب أن يكون مكنته أخذ الدية ثابتة لول الدم على الإطلاق ، وإن كان يمكن الزوال كان تنقيح اللفظ بهذا الشرط الذى ما دلت الآية على اعتباره مخالفة للظاهر وأنه غير جائز ولما تخلص هذا البحث فنقول : الآية بقيت فيها أبحاث نظفية نذكرها فى مرضى السؤال والجواب .

(البحث الأول) كيف تركيب قوله (فمن عفى له من أخيه شيء) .

(الجواب) تقديره : فمن له من أخيه شيء من العفو ، وهو كقوله : سير يزيد بعض السير وطائفة من السير .

(البحث الثانى) أن (عفى) يتعدى بمن لا باللام ، فواجه قوله (فمن عفى له) .

(الجواب) أنه يتعدى بمن إلى الجاني وإلى الذنب ، فيقال عفوت عن فلان وعن ذنبه قال الله تعالى (عفا الله عنك) فإذا تعدى إلى الذنب قيل : عفوت عن فلان عما جنى ، كما تقول : عفوت له عن ذنبه ، وتجاوزت له عنه ، وعليه هذه الآية ، كأنه قيل : فمن عفى له من جنائبه ، فاستغنى عن ذكر الجنائية .

(البحث الثالث) لم قيل شيء من العفو ؟

(والجواب) من وجهين (أحدهما) أن هذا إنما يشكل إذا كان الحق ليس إلا القود فقط ، لحيث يقال : القود لا يتبعض فلا يبقى لقوله (شيء) فائدة ، أما إذا كان بمجرع حقه إما القود وإما المسأل كان بمجرع حقه متبعضاً لأن له أن يعفو عن القود دون المسأل ، وله أن يعفو عن الكل ، فلما كان الأمر كذلك جاز أن يقول (فمن عفى له من أخيه شيء) .

(والجواب الثانى) أن تنكير الشيء يفيد فائدة عظيمة ، لأنه يجوز أن يتوهم أن العفو لا يؤثر

في سقوط القود ، إلا أن يكون عفواً عن جميعه ، فبين تعالى أن العفو عن جزئه كالعفو عن كله في سقوط القود ، وعفو بعض الأولياء عن حقه ، كمفو جميعهم عن خلقهم ، فلو عرف الشيء كان لا ينهم منه ذلك ، فلما نكره صار هذا المعنى مضموماً منه ، فلذلك قال تعالى (فمن ضل عنه من أخيه هي) .

(البحث الرابع) بأي معنى أثبت الله وصف الأخوة .

(والجواب) قيل : إن ابن عباس تسمك بهذه الآية في بيان كون الفاسق مؤمناً من ثلاثة أوجه (الأول) أنه تعالى سماه مؤمناً حال ما وجب القصاص عليه ، وإنما وجب القصاص عليه إذا صدر عنه القتل العمد المدون وهو بالإجماع من الكبار ، وهذا يدل على أن صاحب الكبيرة مؤمن (والثاني) أنه تعالى أثبت الأخوة بين القاتل وبين ولي الدم ، ولا شك أن هذه الأخوة تكون بسبب الدين ، لقوله تعالى (إنما المؤمنون أخوة) فلو أن الإيمان باق مع العسق وإلا لما بقيت الأخوة الخاصة بسبب الإيمان (الثالث) أنه تعالى ندب إلى العفو عن القاتل ، والندب إلى العفو إنما يليق بالمؤمن ، أجابت المقتلة عن الوجه الأول فقالوا : إن قلنا مخاطب بقوله (كتب عليكم القصاص في القتل) ثم الأئمة قالوا زال ، وإن قلنا : إنهم هم القاتلون لجوابه من وجهين (أحدهما) أن القاتل قبل إعدامه على القتل كان مؤمناً ، فسياء الله تعالى مؤمناً بهذا التأويل (والثاني) أن القاتل قد يتوب وعند ذلك يكون مؤمناً ، ثم إنه تعالى أدخل فيه غير التائب على سبيل التعليل . (وأما الوجه الثاني) وهو ذكر الأخوة ، فأجابوا عنه من وجوه (الأول) أن الآية نازلة قبل أن يقتل أحد أحداً ، ولا شك أن المؤمنين إخوة قبل الإعدام على القتل (والثاني) الظاهر أن الفاسق يتوب ، وصل هذا التدبير يكون ولي المقتول أخاً له (والثالث) يجوز أن يكون جعله أخاً له في النسب كقوله تعالى (وإلى عاد أمهم هوداً) (والرابع) أنه حصل بين ولي الدم وبين القاتل تعلق واختصاص ، وهذا القدر يكفي في إطلاق اسم الأخوة ، كما تقول للرجل : قل لصاحبك كذا إذا كان بينهما أدنى تعلق (والخامس) ذكره بلفظ الأخوة ليمطف أحدهما على صاحبه بذكر ما هو ثابت بينهما من الجنسية في الإقرار والاعتقاد .

(والجواب) أن هذه الوجوه بأسرها تقتضي تقييد الأخوة بزمان دون زمان ، وبصفة دون صفة ، والله تعالى أثبت الأخوة على الإطلاق .

وأما قوله تعالى (فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان) ففيه إجماع :

(البحث الأول) قوله (فاتباع بالمعروف) رفع لأنه خبر مبتدأ محذوف وتقديره : لخصمك اتباع ، أو هو مبتدأ خبر محذوف تقديره : فعليه اتباع بالمعروف .

(البحث الثاني) قيل : على المعاني الاتباع بالمعروف ، وعلى المعفو عنه أداء بإحسان ، من ابن

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (١٧٩)

عباس والحسن وقادة وعامد، وقيل: هما على المعفوعة فإنه يتبع هو العاقب بمعروف، ويؤدى ذلك المعروف إليه بإحسان.

(البحث الثالث) الاتباع بالمعروف أن لا يشدد بالمطالبة، بل يجرى فيها على العادة المألوفة فإن كان معسراً فالظفر، وإن كان واجداً أمين المال فإنه لا يطالبه بالزيادة على قدر الحق، وإن كان واجداً أنير المال الواجب، فالإمهال إلى أن يتناع ويستبدل، وأن لا يمنه بسبب الاتباع من تقديم الأهم من الواجبات، فأما الأداة، بإحسان فالمراد به أن لا يدعى الإعدام في حال الإمكان ولا يؤخره مع الوجود، ولا يقدم ما ليس بواجب عليه، وأن يؤدى ذلك المال على بشر وعلاقة وقول جميل.

أما قوله تعالى (ذلك تخفيف من ربكم ورحمة) ففيه وجوه (أحدها) أن المراد بقوله (ذلك) أى الحكم بشرع القصاص والدية تخفيف في حكم، لأن المعفو وأخذ الدية يحرمان على أهل التوراة والقصاص مكتوب عليهم البتة والقصاص والدية والعفو توسعة عليهم وتيسيراً، وهذا قول ابن عباس، وهذه الأمة مخيرة بين القصاص والدية والعفو توسعة عليهم وتيسيراً، وهذا قول ابن عباس، (وثانيها) أن قوله (ذلك) راجع إلى قوله (فاتباع بالمعروف وأداء، إليه بإحسان).

أما قوله (فمن اعتدى بعد ذلك) التخفيف يعنى جاوز الحد إلى ما هو أكثر منه قال ابن عباس والحسن: المراد أن لا يقتل بعد المعفو والدية، وذلك لأن أهل الجاهلية إذا عفوا وأخذوا الدية، ثم ظفروا بعد ذلك بالقاتل قتلوه، فنهى الله عن ذلك وقيل المراد: أن يقتل غير قاتله، أو أكثر من قاتله أو مواب أكثر مما وجب له من الدية أو جاوز الحد بعد ما بين له كيفية القصاص ويجب أن يعمل على الجلب لمعوم اللفظ (فه عذاب أليم) وفيه قولان (أحدهما) وهو المشهور أنه نوع من العذاب شديد الألم في الآخرة (والثاني) روى عن قتادة أن العذاب الأليم هو أن يقتل لا محالة ولا يعفى عنه ولا يقبل الدية منه لقوله عليه السلام «لا أعافى أحداً قتل بعد أن أخذ الدية» وهو المروى عن الحسن وسعيد بن جبهر وهذا القول ضعيف لوجوه (أحدها) أن المفهوم من العذاب الأليم عند الإطلاق هو عذاب الآخرة (وثانيها) أنا بينا أن القرد تارة يكون عذاباً وتارة يكون امتحاناً، كما في حق الثابت فلا يصح إطلاق اسم العذاب عليه إلا في وجه دون وجه (وثالثها) أن القاتل لمن عفى عنه لا يجوز أن يختص بأن لا يمكن ولى الدم من العفو عنه لأن ذلك حق ولى الدم فلا استقاطه قياساً على تمكنه من إسقاط سائر الحقوق والله أعلم.

قوله تعالى (ولكم في القصاص حياة يا أولي الأبواب لعلكم تتقون).

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أوجب في الآية المتقدمة القصاص وكان القصاص من باب الإيلاء توجه فيه سؤال وهو أن يقال كيف يليق بكال رحمته إيلاء التبد الضعيف؟ فلاجل دفع هذا السؤال ذكر عليه حكمة شرع القصاص فقال (ولكم في القصاص حياة) وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) في الآية وجوه (الأول) أنه ليس المراد من هذه الآية أن نفس القصاص حياة لأن القصاص إزالة للحياة وإزالة الشيء يمتنع أن تكون نفس ذلك الشيء، بل المراد أن شرع القصاص يقضي إلى الحياة في حق من يريد أن يكون قاتلاً، وفي حق من يراد جعله مقتولاً وفي حق غيرهما أيضاً، أما في حق من يريد أن يكون قاتلاً فلائنه إذا علم أنه لو قتل قتل ترك القتل فلا يقتل فيبقى حياً، وأما في حق من يراد جعله مقتولاً فلائنه من أراد قتله إذا عاف من القصاص ترك قتله فيبقى غير مقتول، وأما في حق غيرهما فلائنه في شرع القصاص بقاء من م بالقتل، أو من بهم؛ وفي بقاءهما بقاء من يتعصب لها، لأن الفتنة تعظم بسبب القتل فتؤدي إلى المحاربة التي تقتضي إلى قتل عالم من الناس وفي تصور كون القصاص مشروعا زوال كل ذلك وفي زواله حياة الكل.

(الوجه الثاني) في تفسير الآية أن المراد منها أن نفس القصاص سبب الحياة وذلك لأن ساءك الدم إذا أقيمت منه ارتدع من كان بهم بالقتل فلم يقتل، فكان القصاص نفسه سبباً للحياة من هذا الوجه، واعلم أن الوجه الذي ذكرناه غير محص بالقصاص الذي هو القتل، يدخل فيه القصاص في الجوارح والضعاع وذلك لأنه إذا علم أنه إن جرح صدره اقتص منه زجره ذلك عن الإقدام فيصير سبباً لبقائهما لأن المجرور لا يؤمن فيه الموت وكذلك الجارح إذا اقتص منه وأيضاً فالشفة والجراحة التي لا توجد فيها داخلة تحت الآية لأن الجارح لا يأمن أن تؤدي جراحته إلى ذهوق النفس فيلزم القود، بخلاف القصاص حاصل في النفس.

(الوجه الثالث) أن المراد من القصاص إيجاب التسوية فيكون المراد أن في إيجاب التسوية حياة لمير القاتل، لأنه لا يقتل غير القاتل بخلاف ما يفعله أهل الجاهلية وهو قول السدي.

(الوجه الرابع) قرأ أبو الجوزاء (ولكم في القصاص حياة) أي فيها قص عليكم من حكم القتل والقصاص وقيل (القصاص) القرآن، أي لكم في القرآن حياة للقلوب كقوله (روحاً من أمرنا وبشي من حى بيننا) والله اعلم.

(المسألة الثانية) اتفق علماء البيان على أن هذه الآية في الإيجاز مع جمع المعاني باللغة بالغة إلى أعلى الدرجات، وذلك لأن العرب عبروا عن هذا المعنى بألفاظ كثير، كقولهم: قتل البعض أحياء للجميع، وقول آخرين: أكثر القتل ليقول القتل، وأجود الألفاظ المنقولة عنهم في هذا الباب فزهم: القتل أنفى للقتل، ثم إن لفظ القرآن أنصع من هذا، وبين التفاوت من وجوه: (أحدها) أن قوله (ولكم في القصاص حياة) أخصر من الكل، لأن قوله (ولكم) لا يدخل في

هذا الباب ، إذ لا بد في الجميع من تقدير ذلك ، لأن قول القاتل : قتل البعض إحياء للجميع لا بد فيه من تقدير مثله ، وكذلك في قولهم : القتل أغنى للقتل فإذا تأملت علمت أن قوله (في القصاص حياة) أشد اختصاراً من قولهم : القتل أغنى للقتل (وثانيها) أن قولهم : القتل أغنى للقتل ظاهرة يقتضى كون الشيء سبباً لا تنفاد نفسه وهو محال ، وقوله (في القصاص حياة) ليس كذلك ، لأن المذكور هو نوع من القتل وهو القصاص ، ثم ما جعله سبباً لمطلق الحياة لأنه ذكر الحياة منكراً ، بل جعله سبباً لنوع من أنواع الحياة (وثالثها) أن قولهم القتل أغنى للقتل ، فيه تكرار للفظ القتل وليس قوله (في القصاص حياة) كذلك (ورابعها) أن قول القاتل : القتل أغنى للقتل ، لا يفيد إلا الردع عن القتل ، وقوله (في القصاص حياة) يفيد الردع عن القتل وعن المجرم وغيرهما فهو أجمع للفوائد (وخامسها) أن نفي القتل مطلوب تبعاً من حيث إنه يتضمن حصول الحياة ، وأما الآية فإنها دالة على حصول الحياة وهو مقصود أصلي ، فكان هذا أولى (وسادسها) أن القتل ظاهراً قتل ، مع أنه لا يكون نافياً للقتل بل هو سبب لزيادة القتل ، إنما الثاني لوقوع القتل هو القتل المقصود وهو القصاص ، فظاهر قولهم باطل ، أما الآية فهي صحيحة ظاهراً وتقديراً ، فظهر التفات بين الآية وبين كلام العرب .

(المسألة الثانية) احتجت الممتولة بهذه الآية على فساد قول أهل السنة في قولهم : إن المقتول لو لم يقتل لوجب أن يموت . فقالوا إذا كان الذي يقتل يجب أن يموت لو لم يقتل ، فبأن شرع القصاص بدمج من يريد أن يكون قاتلاً عن الإقدام على القتل ، لكن ذلك الإنسان يموت سواء قتله هذا القاتل أو لم يقتله ، فحيث لا يكون شرع القصاص مفضياً إلى حصول الحياة .

فإن قيل : أنا إنما نقول فيمن قتل لو لم يقتل كان يموت لا فيمن أريد قتله ولم يقتل فلا يلزم ما قلتم ، فلنا ليس إنما يقال فيمن قتل لو لم يقتل كيف يكون حاله ؟ فإذا قلتم : كان يموت فقد حكمتم في أن من حق كل وقت صح وقوع قتله أن يكون موته كقتله ، وذلك يصحح ما أؤمناكم لأنه لا بد من أن يكون علو قولكم المعلوم أنه لو لم يقتله إما لأنه منعه مانع عن القتل أو بأن عاف قتله أنه كان يموت وفي ذلك حجة ما أؤمناكم ، هذا كله ألفاظ القاضي .

أما قوله تعالى (يا أولى الألباب) فالمراد به العقلاء الذين يعرفون المواقف ويعلمون جهات الخوف ، فإذا أرادوا الإقدام على قتل أعدائهم ، وعلموا أنهم مطالبون بالقود صار ذلك وادعاً لهم لأن الماثل لا يريد إتلاف غيره بإتلاف نفسه فإذا عاف ذلك كان خوفه سبباً للكف والامتناع ، إلا أن هذا الحرف إنما يتوله من الفكر الذي ذكرناه من له عقل يهديه إلى هذا الفكر فمن لا عقل له يهديه إلى هذا الفكر لا يحصل له هذا الحرف ، فلهذا السبب خص الله سبحانه بهذا الخطاب أولى الألباب .

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ
وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ (١٨٠)

وأما قوله تعالى (لعلكم تتقون) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) لفظة (لعل) للزجر ، وذلك إنما يصح في حق من لم يكن عالماً بجميع
المعلومات ، وجوابه ما سبق في قوله تعالى (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من
قبلكم لعلكم تتقون) .

(المسألة الثانية) قال الجبائي : هذا يدل على أنه تعالى أراد من الكل التقوى ، سواء كان في
المعلوم أنهم يتقون أو لا يتقون بخلاف قول المجهرة ، وقد سبق جوابه أيضاً في تلك الآية .

(المسألة الثالثة) في تفسير الآية قولان (أحدهما) قول الحسن والأصم أن المراد لعلكم
تتقون نفس القتل بخوف القصاص (والثاني) أن المراد هو التقوى من كل الوجوه وليس في الآية
تخصيص للتقوى ، فحمله على الكل أولى : ومعلوم أن الله تعالى إنما كتب على العباد الأمور الشاقة
من القصاص وغيره لئلا يمل أن يتقوا النار باجتنب المعاصي ويكفوا عنها ، فإذا كان هذا هو المقصود
الأصل وجب حمل الكلام عليه .

الحكم الخامس

قوله تعالى (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ
بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ) .

اعلم أن قوله تعالى (كتب عليكم) يقتضي الوجوب على ما بيناه ، أما قوله (إذا حضر أحدكم
الموت) فليس المراد منه معاناة الموت ، لأن في ذلك الوقت يكون عاجزاً عن الإيصاء ثم ذكروا
في تفسيره وجهين (الأول) وهو اختيار الأكثرين أن المراد حضور أمانة الموت ، وهو المرض
المخوف وذلك ظاهر في الآية ، يقال فيمن يخاف عليه الموت : إنه قد حضره الموت كما يقال لمن
قارب البلد إنه قد وصل (والثاني) قول الأصم أن المراد فرض عليكم الوصية في حال الصحة بأن
تقولوا : إذا حضرنا الموت فافعلوا كذا قال القاضي : والقول الأول أولى لوجهين (أحدهما) أن
الموصي وإن لم يذكر في وصيته الموت جاز (والثاني) أن ما ذكرناه هو الظاهر ، وإذا أمكن ذلك
لم يجر حمل الكلام على غيره .

أما قوله (إن ترك خيراً) فلا خلاف أنه المال هنا والخير يراد به المال في كثير من القرآن

كقوله (وما تنفقوا من خير ، وإنه لحب الخير ، من خير فقير) وإذا عرفت هذا فنقول : ههنا قولان (أحدهما) أنه لافرق بين القليل والكثير ، وهو قول الزهري ، فالوصية واجبة في الكل ، واحتج عليه بوجهين (الأول) أن الله تعالى أوجب الوصية فيما إذا ترك خيراً ، والمال القليل خير ، يدل عليه القرآن والمعقول ، أما القرآن فقوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) وأيضاً قوله تعالى (لما أنزلت إلى من خير فقير) وأما المعقول فهو أن الخير ما ينفع به ، والمال القليل كذلك فيكون خيراً .

(الحجة الثانية) أن الله تعالى اعتبر أحكام الموارث فيما يبق من المال قل أم كثر ، بدليل قوله تعالى (الرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيباً مفروضاً) فوجب أن يكون الأمر كذلك في الوصية .

(والقول الثاني) وهو أن لفظ الخير في هذه الآية يختص بالمال الكثير ، واحتجوا عليه بوجوه (الأول) أن من ترك درهما لا يقال : إنه ترك خيراً ، كما يقال : فلان ذو مال ، فلانم يراد تعظيم ماله ومجاوزته حد أهل الحاجة ، وإن كان اسم المال قد يقع في الحقيقة على كل ما يتموله الإنسان من قليل أو كثير ، وكذلك إذا قيل : فلان في نعمة ، وفي رفاهية من العيش ، فلانم يراد به تكثير النعمة ، وإن كان أحد لا ينفك عن نعمة الله ، وهذا باب من المجاز مشهور وهو نفى الاسم عن الشيء لنقصه ، كما قد روى من قوله « لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد » وقوله « ليس بمؤمن من بات شعباناً وجاراً جاثقاً » ونحو هذا .

(الحجة الثالثة) لو كانت الوصية واجبة في كل مائترك ، سواء كان قليلاً ، أو كثيراً ، لما كان التقييد بقوله (إن ترك خيراً) كلاماً مفيداً ، لأن كل أحد لابد وأن يترك شيئاً ما ، فليلا كان أو كثيراً ، أما الذي يموت عرباناً ولا يبق معه كسرة خبز ، ولا قدر من الكرباس الذي يستر به حورته ، فذلك في غاية الندرة ، فإذا ثبت أن المراد ههنا من الخير المال الكثير ، فذلك المال هل هو مقدّر بمقدار معين محدود أم لا فيه قولان :

(القول الأول) أنه مقدر بمقدار معين ، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا ، فروى عن علي رضي الله عنه أنه دخل على مولى لم في الموت ، وله سبعة درم ، فقال أولاً أوصي ، قال : لا إنما قال الله تعالى (إن ترك خيراً) وليس لك كثير مال ، وعن عائشة رضي الله عنها أن رجلاً قال لها : إنى أريد أن أوصي ، قالت : كم مالك ؟ قال ثلاثة آلاف ، قالت : كم عيالك ؟ قال أربعة ، قالت : قال الله (إن ترك خيراً) وإن هذا شيء يسير فتركه لعيالك فهو أفضل ، وعن ابن عباس إذا ترك سبعة درم فلا يوصى فإن بلغ ثمانمائة درم أوصى وعن قتادة ألف درم ، وعن النخعي من ألف وخمسمائة درم . (والقول الثاني) أنه غير مقدر بمقدار معين . بل يختلف ذلك باختلاف حال الرجال ، لأن

بمقدار من المال يوصف المرء بأنه غني ، وبذلك القدر لا يوصف غيره بالفقير لأجل كثرة العيال وكثرة النفقة ، ولا يتمتع في الإيجاب أن يكون متعلقاً بمقدار ، فقد يحسب الاجتهاد ، فليس لاحد أن يجعل فقد البيان في مقدار المال دلالة على أن هذه الوصية لم تجب فيها قط بأن يقول لو وجبت لوجب أن يقدر المال الواجب فيها .

أما قوله (الوصية) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) إنما قال (كتب) لأنه أراد بالوصية الإيصاء ، ولذلك ذكر العنبر في قوله (فمن بدله بعد ما سمعه) وإيضاً إنما ذكر الفصل بين الفعل والوصية ، لأن السلام لما طال كان الفاصل بين المؤنث والفعل ، كالمعرض من تاء التأنيث ، والعرب تقول حضر القاضي امرأة ، فيذكرون لأن القاضي فصل بين الفعل وبين المرأة .

(المسألة الثانية) رفع الوصية من وجهين (أحدهما) على ما لم يسم فاعله (والثاني) على أن يكون مبتدأ ، ولذا الدين الخبر ، وتكون الجملة في موضع رفع بكتب ، كما تقول قيل عبد الله قائم ، فقولك عبد الله قائم جملة مركبة من مبتدأ وخبر ، والجملة في موضع رفع بقيل .

أما قوله (للوالدين والأقربين) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) أعلم أن الله تعالى لما بين أن الوصية واجبة ، بين بعد ذلك أنها واجبة لمن فقال : للوالدين والأقربين ، وفيه وجهان (الأول) قال الأصم : إنهم كانوا يوصون لأهملين طلباً للفضل والشرف ، ويتركون الأقارب في الفقر والمسكنة ، فأوجب الله تعالى في أول الإسلام الوصية هؤلاء . منعا للقوم مما كانوا اعتادوه وهذا بين (الثاني) قال آخرون إن إيجاب هذه الوصية لما كان قبل آية الميراث ، جعل الله الخيار إلى الموصي في ماله والزومه أن لا يتمسدى في إخراج ماله بعد موته عن الوالدان والأقربين فيكون أصلاً إليهم بتخليكه واختياره ، ولذلك لما نزلت آية الميراث قال عليه الصلاة والسلام « إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث » فبين أن ما تقدم كان أصلاً إليهم بعبية الموصي ، فأما الآن فاقه تعالى قدر لكل ذي حق حقه ، وأن صلية الله أولى من صلية الموصي ، وإذا كان كذلك فلا وصية لوارث البتة ، فعمل هذا الوجه كانت الوصية من قبل واجبة للوالدين والأقربين .

(المسألة الثانية) اختلفوا في قوله (والأقربين) من م ؟ فقال قائلون : هم الأولاد فعلى هذا أمر الله تعالى بالوصية للوالدين والأولاد وهو قول عبد الرحمن بن زيد عن أبيه .

(والقول الثاني) وهو قول ابن عباس ومجاهد أن المراد من الأقربين من عدا الوالدين .

(والقول الثالث) أنهم جميع القرابات من يرث منهم ومن لا يرث وهذا معنى قول من أوجب الوصية للقرابة ، ثم رأينا مفسوخة .

(والقول الرابع) ثم من لا يرثون من الرجل من أقاربه ، فأما الوارثون فهم خارجون عن اللفظ ، أما قوله (بالمعروف) فيحتمل أن يكون المراد منه قدر ما يوصى به ، ويحتمل أن يكون المراد منه تمييز من يوصى له من الأقربين من لا يوصى ، لأن كلا الوجهين يدخل في المعروف ، فكأنه تعالى أمره في الوصية أن يسلك الطريق الجميلة ، فإذا قاضل بينهم ، فالمعروف وإذا سوى فمكثل ، وإذا حرم البعض فمكثل لأنه لو حرم الفقير وأوصى للثني لم يكن ذلك معروفاً ، ولو سوى بين الوالدين مع عظم حقهما وبين بنى المم لم يكن معروفاً ، ولو أوصى لأولاد الجد البعيد مع حضور الأنحore لم يكن ما يأتي به معروفاً فآله تعالى كلفه الوصية على طريقة جميلة غاية في شوائب الإباحاش وذلك من باب ما يعلم بالمادة فليس لأحد أن يقول : لو كانت الوصية واجبة لم يشترط تعالى فيه هذا الشرط ، الذي لا يمكن الوقوف عليه لما بينا .

أما قوله تعالى (حقاً على المتقين) فزيادة في تركيد وجوبه ، فقوله (حقاً) مصدر مؤكد ، أي حق ذلك حقاً ، فإن قيل : ظاهر هذا الكلام يقتضي تخصيص هذا التكليف بالمتقين دون غيرهم . (فالجواب) من وجهين (الأول) أن المراد بقوله (حقاً على المتقين) أنه لازم لأن أثر التقوى ، ونحوه وجعله طريقة له ومذهباً يدخل لكل فيه (الثاني) أن هذه الآية تقتضي وجوب هذا المعنى على المتقين ، والإجماع دل على أن الواجبات والتكاليف عامة في حق المتقين وغيرهم ، فهذا الطريق يدخل الكل تحت هذا التكليف ؛ فهذا جملة ما يتعلق بتفسير هذه الآية .

واعلم أن الناس اختلفوا في هذه الوصية ، منهم من قال : كانت واجبة ومنهم من قال : كانت ندبا واحتج الأولون بقوله (كتب) وقوله (عليكم) وكلا اللفظين بنبى . من الوجوب ، ثم إنه تعالى أكد ذلك الإيجاب بقوله (حقاً على المتقين) وهؤلاء اختلفوا منهم من قال هذه الآية صارت منسوخة ، ومنهم من قال إنها ما صارت منسوخة ، وهذا اختيار أبى مسلم الأصمهاقي ، وتقرير قوله من وجوه (أحدها) أن هذه الآية ماضية مخالفة لآية الموارث ومنها كتب عليكم ما أوصى به الله تعالى من توريث الوالدين والأقربين من قوله تعالى (بوصيكم الله في أولادكم) أو كتب على المختصر أن يوصى للوالدين والأقربين بتوفير ما أوصى به الله لهم عليهم وأن لا ينقص من أنصبتهم (وثانيها) أنه لا منافاة بين ثبوت الميراث للأقرباء مع ثبوت الوصية بالميراث عطية من الله تعالى والوصية عطية من حضره الموت ، فالوارث جمع له بين الوصية والميراث بحكم الآيتين (وثالثها) لو قدرنا حصول المناقاة لكان يمكن جعل آية الميراث خصصة لهذه الآية وذلك لأن هذه الآية توجب الوصية للأقربين ، ثم آية الميراث تخرج القريب الوارث وبقى القريب الذي لا يكون وارثاً داخل تحت هذه الآية . وذلك لأن من الوالدين من يرث ، ومنهم من لا يرث ، وذلك بسبب اختلاف الدين والرق والقتل ومن الأقارب الذين لا يسقطون في فريضة من لا يرث بهذه الأسباب الحاجبة ومنهم من يسقط

في حال وبقيت في حال ، إذا كان في الواقعة من هو أولى بالميراث منهم ، ومنهم من يسقط في كل حال إذا كانوا ذوي رحم فكل من كان من هؤلاء وأرثا لم يجر الوصية له ، ومن لم يكن وارثاً جازت الوصية له لأجل صلة الرحم ، فقد أكد الله تعالى ذلك بقوله (واتقوا الله الذي تسالون به والأرحام) وبقوله (إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى) فهذا تقرير مذهب أبي مسلم في هذا الباب ، أما القائلون بأن الآية منسوخة فيتوجه تقريراً على هذا المذهب أبحاث :

(البحث الأول) اختلفوا في أنها بأي دليل صارت منسوخة ؟ وذكرها وجوها (أحدها) أنها صارت منسوخة بأعطاء الله تعالى أهل المواريث كل ذي حق حقه فقط وهذا بعيد لأنه لا يتمتع مع قدر من الحق بالميراث وجوب قدر آخر بالوصية وأكثر ما يوجب ذلك تخصيص لا النسخ بأن يقول قائل : إنه لا بد وأن تكون منسوخة فيمن لم يختلف إلا الوالدين من حيث يصير كل المال حقاً لما بسبب الإرث ، فلا يبقى للوصية شيء إلا أن هذا تخصيص لا لنسخ (وثانيها) أنها صارت منسوخة بقوله عليه السلام « ألا لا وصية لوارث » وهذا أقرب إلا أن الإشكال فيه أن هذا خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به ، وأجيب عن هذا السؤال بأن هذا الخبر وإن كان خبر واحد إلا أن الأئمة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر .

ولقائل أن يقول : يدعي أن الأئمة تلقته بالقبول على وجه الظن أو على وجه القطع ، والأول مسلم إلا أن ذلك يكون إجماعاً منهم على أنه خبر واحد ، فلا يجوز نسخ القرآن به والثاني ممنوع لأنهم لو قطعوا بصحته مع أنه من باب الأحاد لكانوا قد أجمعوا على الخطأ وأنه غير جائز وثالثها أنها صارت منسوخة بالإجماع والإجماع لا يجوز أن ينسخ به القرآن ، لأن الإجماع يدل على أنه كان الدليل الناسخ موجوداً إلا أنهم اكتفوا بالإجماع عن ذكر ذلك الدليل ، ولقائل أن يقول : لما ثبت أن في الأئمة من أنكر وقوع هذا النسخ فكيف يدعي انعقاد الإجماع على حصول النسخ ؟ (ورابعها) أنها صارت منسوخة بدليل قياسي وهو أن تقول : هذه الوصية لو كانت واجبة لكان عند ما لم توجد هذه الوصية وجب أن لا يسقط حق هؤلاء الأفرين قياساً على الديون التي لا توجد الوصية بها لكن عند ما لم توجد الوصية لمؤول الأفرين لا يستحقون شيئاً ، بدليل قوله تعالى في آية المواريث (من بعد وصية يوصي بها أو دين) وظاهر الآية يقتضي أنه إذا لم تكن وصية ولا دين ، فالمال أجمع مصروف إلى أهل الميراث ، ولقائل أن يقول : نسخ القرآن بالناسخ غير جائز والله أعلم .

(البحث الثاني) القائلون بأن هذه الآية صارت منسوخة اختلفوا على قولين منهم من قال : إنها صارت منسوخة في حق من يرث وفي حق من لا يرث وهو قول أكثر المفسرين والمعتبرين من الفقهاء ، ومنهم من قال : إنها منسوخة فيمن يرث ثابتة فيمن لا يرث ، وهو مذهب ابن عباس

فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَأَمَّا إِنَّمَا عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ

عَلِيمٌ (١٨١)

والحسن البصرى ومسروق وطاوس والضحاك ومسلم بن يسار والملاء بن زياد حتى قال الضحاك: من مات من غير أن يوصى لأقربائه فقد ختم عمله بمصيبة، وقال طاوس: إن أوصى للأجانب وترك الأقارب نزع منهم ورد إلى الأقارب، فمئذ هؤلاء أن هذه الآية بقيت دالة على وجوب الوصية للقريب الذى لا يكون وارثاً، وحجة هؤلاء من وجهين:

(الحجة الأولى) أن هذه الآية دالة على وجوب الوصية للقريب ترك العدل به فى حق الوارث القريب، إما بآية الموارث وإما بقوله عليه الصلاة والسلام «ألا لأوصية لوارث» أو بالإجماع على أنه لأوصية للوارث، ومنها الإجماع غير موجود مع ظهور الخلاف فيه قديماً وحديثاً، فوجب أن تبقى الآية دالة على وجوب الوصية للقريب الذى لا يكون وارثاً.

(الحجة الثانية) قوله عليه الصلاة والسلام «ما حق امرئ مسلم له مال أن يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده» وأجبتنا على أن الوصية لتغير الأقارب غير واجبة، فوجب أن تكون هذه الوصية الواجبة مختصة بالأقارب، وصارت السنة مؤكدة للقرآن فى وجوب هذه الوصية.

وأما الجمهور القائلون بأن هذه الآية صارت منسوخة فى حق القريب الذى لا يكون وارثاً فأجود ما لم الفصل بقوله تعالى (من بعد وصية يوصى بها أو دين) وقد ذكرنا تقريره فيما قبل. (البحث الثالث) القائلون بأن هذه الآية ما صارت منسوخة فى حق القريب الذى لا يكون وارثاً، اختلفوا فى موضعين (الأول) نقل عن ابن مسعود أنه جعل هذه الوصية للأقرب فالأقرب من الأقرباء، وقال الحسن البصرى: هم الأغنياء سواء (الثانى) روى عن الحسن وعلاء بن زيد وعبد الملك بن يعلى أنهم قالوا فيمن يوصى لتغير قرابته وله قرابة لا ترثه: يجعل ثلث الثلث لذوى القرابة وثلث الثلث لمن أوصى له وعن طاوس أن الأقارب إن كانوا محتاجين انتزعت الوصية من الأجانب وردت إلى الأقارب والله أعلم.

قوله تعالى (فمن بدله بعد ما سمعه فأما إنهم على الذين يبدلونه إن الله سميع عليم) .
اعلم أنه تعالى لما ذكر أمر الوصية ووجوبها، وعظم أمرها، أتبعه بما يجرى مجرى الوصية فى تغييرها .

أما قوله تعالى (فمن بدله) فيه مسائل:

(المسألة الأولى) هذا المبدل من هو؟ فيه قولان (أحدهما) وهو المشهور أنه هو الوصى

أو الشاهد أو سائر الناس ، أما الوصى فبأن يغير الوصى الوصية إما في الكتابة وإما في قسمة الحقوق وأما الشاهد فبأن يغير شهادة أو يكتسبها ، وأما غير الوصى والشاهد فبأن يمنعوا من وصول ذلك المال إلى مستحقه ، فقولاء كلهم داخلون تحت قوله تعالى (فمن بدله) .

(والقول الثاني) أن المنهى عن التغيير هو الموصى نهى عن تغيير الوصية عن المواضع التي بين الله تعالى بالوصية إليها وذلك لأننا بينا أنهم كانوا في الجاهلية يوصون للأجانب ويتروكون الأقارب في الجوع والضر ، فأنه تعالى أمرهم بالوصية للأقربين ، ثم زجر بقوله (فمن بدله بعد ما سمعه) من أمرض عن هذا التكليف .

(المسألة الثانية) الكتابة في قوله (فمن بدله) عائد إلى الوصية . مع أن الكتابة المذكورة مذكورة والوصية مؤنثة ، وذكروا فيه وجوها (أحدها) أن الوصية بمعنى الإيصال ودالة عليه ، كقوله تعالى (فمن جاءه موصظة) أى وعظ ، والتقدير : فمن بدل ما قاله الميت ، أو ما أوصى به أو سمعه عنه (وثانيها) قيل الماء راجعة إلى الحكم والفرص والتقدير فمن بدل الأمر المتقدم ذكره (وثالثها) أن الضمير عائد إلى ما أوصى به الميت فلذلك ذكره ، وإن كانت الوصية مؤنثة (ورابعها) أن الكتابة تعود إلى معنى الوصية وهو قول أو فعل (وعامسها) أن تأنيث الوصية ليس بالحقيق فيجوز أن يكنى ضمناً بكناية المذكر .

أما قوله (بعد ما سمعه) فهو يدل على أن الإثم إنما يثبت أو يعظم بشرط أن يكون المبدل قد علم ذلك ، لأنه لا معنى للسجاع لو لم يقع العلم به ، فصار إثبات سماعه كإثبات علمه .

أما قوله (فلإنما إثم على الذين يبدلونه) فاعلم أن كلمة (إنما) للحصر والضمير في قوله (إثم) عائد إلى التبديل ، والمعنى : أن إثم ذلك التبديل لا يعود إلا إلى المبدل ، وقد تقدم بيان أن المبدل من هو .

واعلم أن العلماء استدلوا بهذه الآية على أحكام (أحدها) أن الطفل لا يعذب على كفر أبيه (وثانيها) أن الإنسان إذا أمم الوارث بقضاء دينه ، ثم إن الوارث أقصر فيه بأن لا يقضى دينه فإن الإنسان الميت لا يعذب بسبب تقصير ذلك الوارث خلافا لبعض الجهال (وثالثها) أن الميت لا يعذب بكماء غيره عليه ، وذلك لأن هذه الآية دالة على أن إثم التبديل لا يعود إلا إلى المبدل ، فإن الله تعالى لا يؤاخذ أحدا بذنوب غيره وتأكيد دلالة هذه الآية بقوله تعالى (ولا تكسب كل نفس إلا عليها ، ولا تزر وازرة وزر أخرى ، من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها ، لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) .

(المسألة الثالثة) إذا أوصى للأجانب ، وفي الأقارب من تشته حاجته هل يجوز الوصى تغيير الوصية أما من يقول بوجوب الوصية لمن لا يرث من الوالدين والأقربين اختلفوا فيه ،

فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ
اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ «١٨٢»

فمنهم من قال : كانت الوصية للأقارب واجبة عليه ، فإذا لم يفعل وصرف الوصية إلى الاجانب كان ذلك الاجنبى أحق به ، ومنهم من قال : ينقض ذلك ويرد إلى الأقربين وقد ذكرنا تفصيل قول هؤلاء ، أما من لا يوجب الوصية للقريب الذى لا يرث ، فلما أن يكون ذلك بالثك أو بأكثر من الثلث ، فإن كانت بالثك فهو جائز ولا يجوز تغييره ، ثم اختلفوا فى المستحب ، فكان الحسن يقول : المستحب هو التقصان من الثلث ، لأنه عليه الصلاة والسلام قال « الثلث والثلث كثير » فندب إلى التقصان ، ومنهم من قال : بل الثلث مستحب ، لأنه حقه والثواب فيه أكثر ، ومنهم من يعتبر حال الميت وحال الورثة وقدر التركة ، وهذا هو الاول ، فلما إن كانت الوصية بأكثر من الثلث فقد اختلفوا فيه ، فمنهم من قال : لا يجوز ذلك إلا بأمر الورثة ، والنفاس الرضا منهم ، وقال آخرون : لا تأثم لقول الورثة إلا بعد الموت ، ثم إذا أوصى بأكثر من الثلث اختلفوا فمنهم من قال : يجوز إن أجازته الوارث ويكون عطية من الميت ، ومنهم من يقول : بل يكون كابتداء عطية من الوارث .

أما قوله (إن الله سميع عليم) فعناه أنه تعالى سميع للوصية على حدتها ، ويعلمها على صفتها ، فلا يخفى عليه غافية من التغيير الواقع فيها ، والله أعلم .

قوله تعالى (فمن خاف من موص جنتاً أو إثماً فأصلح بينهم فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم) .
أعلم أنه تعالى لما نوه من يدل الوصية ، بين أن المراد بذلك التبديل أن يبدله عن الحق إلى الباطل ، أما إذا غيره عن باطل إلى حق على طريق الإصلاح فقد أحسن ، وهو المراد من قوله (فمن خاف من موص جنتاً أو إثماً فأصلح بينهم) لأن الإصلاح يقتضى ضرباً من التبديل والتغيير . فذكر تعالى الفرق بين هذا التبديل وبين ذلك التبديل الاول بأن أوجب الإثم فى الاول وأزاده عن الثانى بعد اشتراكهما فى كونهما تبدلين وتغييرين ، لتلا يقدر أن حكمهما واحد فى هذا الباب ، وهما مسائل :

(المسألة الاولى) قرأ حرة والكسائى وأبو بكر عن حاصم (موص) بالتعديد ، والباقرن بالتخفيف وهما لغتان : موصى وأوصى بمعنى واحد .

(المسألة الثانية) الجنف : الميل فى الأمور ، وأصله المدول عن الاستواء ، يقال : جنف جنف يجنف بكرة الثور فى المسامى ، وقصها فى المستقبل ، جنفاً ، وكذلك : تجافى ، ومنه قوله تعالى

(غير متجانف لإثم) والفرق بين الجنف والإثم أن الجنف هو الخطأ من حيث لا يعلم به والإثم هو العمد .

(المسألة الثالثة) في قوله تعالى (فن خاف) قولان (أحدهما) أن المراد منه هو الخوف والحشية .

فإن قيل : الخوف إنما يصح في أمر منتظر ، والوصية وقصه فكيف يمكن تعلقها بالخوف . والجواب من وجوه (أحدها) أن المراد أن هذا المصلح إذا شاهد الموصى يوصى فظهرت منه أمارات الجنف الذي هو الميل عن طريقة الحق مع ضرب من الهلابة ، أو مع التأويل أو شاهد منه تعمداً بأن يريد غير المستحق ، أو ينقص المستحق حقّه ، أو يمدد عن المستحق ، فمند ظهور أمارات ذلك وقبل تحقيق الوصية يأخذ في الإصلاح ، لأن إصلاح الأمر عند ظهور أمارات فسادة وقبل تقرير فسادة يكون أسهل ، فلذلك طلق تعالى بالخوف من دون العلم ، فكأن الموصى يقول وقد حضر الوصي والشاهد على وجه المفورة ، أريد أن أوصي للأباعد دون الأقارب وإن أريد فلان مع أنه لا يكون مستحقاً للزيادة ، أو انقص فلاناً مع أنه مستحق للزيادة ، فمند ذلك يصير السامع عاتقاً من جنت وإثم لا قطعاً عليه ، ولذلك قال تعالى (فن خاف من موسى جنفاً) فعلقه بالخوف الذي هو الظن ولم يعلقه بالعلم .

(الوجه الثاني) في الجواب أنه إذا أوصى على الوجه الذي ذكرناه لكنه يجوز أن لا يستمر الموصى على تلك الوصية بل يفسخها ويجوز أن يستمر لأن الموصى مالم يمت فله الرجوع عن الوصية وتغييرها بالزيادة والنقصان فلما كان كذلك لم يصح الجنف والإثم معلومين ، لأن تهوير نسخة يمنع من أن يكون مقطوعاً عليه ، فلذلك علقه بالخوف .

(الوجه الثالث) في الجواب أن بتقدير أن تستقر الوصية ومات الموصى ، فن ذلك يجوز أن يقع بين الورثة والموصى لم مصالحته على وجه ترك الميل والخطأ ، فلما كان ذلك منتظراً لم يكن حكم الجنف والإثم ماضياً مستقراً ، فصح أن يعلقه تعالى بالخوف ورواى البقين ، فهذه الوجوه يمكن أن تذكر في معنى الخوف وإن كان الوجه الأول هو الأقوى .

(القول الثاني) في تفسير قوله تعالى (فن خاف) أى فن علم والخوف والحشية يستعملان بمعنى العلم وذلك لأن الخوف عبارة عن حالة غصوبة متولدة من ظن مخصوص وبين العلم وبين الظن مغالبة في أمور كثيرة فلهاذا صح إطلاق اسم كل واحد منهما على الآخر ، وعلى هذا التأويل يكون معنى الآية أن الميت إذا أخطأ في وصيته أو جاز فيها متمداً فلا حرج على من علم ذلك أن يغيره ويرده إلى الصلاح بعد موته ، وهذا قول ابن عباس وقادة والربيع .

(للمسألة الرابعة) قد ذكرنا أن الجنف هو الخطأ والإثم هو العمد ومعلوم أن الخطأ في حق

الغير في أنه يجب إبطاله بمنزلة العمد فلا فصل بين الخطأ والعمد في ذلك ، فمن هذا الوجه سوى عن وجل بين الأمرين .

أما قوله تعالى (فأصلح بينهم) فيه مسائل :

(المسألة الأولى) هذا المصلح من هو؟ الظاهر أنه هو الوصي الذي لا بد منه في الوصية وقد يدخل تحته الشاهد ، وقد يكون المراد منه من يتولى ذلك بعد موته من وال أو ولي أو وصي ، أو من يأمر بالمعروف . فكل هؤلاء يدخلون تحت قوله تعالى (فمن عايف من موصي) إذا ظهرت لهم أمارات الجنف والاسم في الوصية ، أو علموا ذلك فلا رجة للتخصيص في هذا الباب ، بل الوصي والشاهد أولى بالدخول تحت هذا التكليف وذلك لأن بهم تثبت الوصية فكان تعلقهم بها أشد .

(المسألة الثانية) لقاتل أن يقول : الضمير في قوله (فأصلح بينهم) لا بد وأن يكون عائداً إلى المذكور سابق لما ذكره المذكور السابق ؟

(وجوابه) أن لا شبهة أن المراد بين أهل الوصايا ، لأن قوله (من موصي) دل على من له الوصية فصار كما بهم ذكروا فصح أن يقول تعالى فأصلح بينهم كأنه قال : فأصلح بين أهل الوصية وقال القائلون : المراد فأصلح بين أهل الوصية والميراث ، وذلك هو أن يزيد الموصي في الوصية على قدر الثلث ، فأصلح يصلح بين أهل الوصايا والورثة في ذلك ، وهذا القول ضعيف من وجوه (أحدها) أن لفظ الموصي إنما يدل على أهل الوصية لا على الورثة (وثانيها) أن الجنف والإثم لا يدخل في أن يوصى بأكثر من الثلث لأن ذلك لما لم يجر إلا بالرضا صار ذكره كلاً ذكر ، ولا يحتاج في إبطاله إلى إصلاح لأنه ظاهر البطلان .

(المسألة الثالثة) في بيان كيفية هذا الإصلاح وهما بحثان :

(البحث الأول) في بيان كيفية هذا الإصلاح قبل أن صارت هذه الآية منسوخة ، فنقول بينا أن ذلك الجنف والإثم كان إما بزيادة أو نقصان أو بتدول فأصلحها إنما يكون بإزالة هذه الأمور الثلاثة ورد كل حق إلى مستحقه .

(البحث الثاني) في كيفية هذا الإصلاح بعد أن صارت هذه الآية المنسوخة فنقول الجنف والإثم ههنا يقع على وجه منها أن يظهر من المريض ما يدل على أنه يحاول منع وصول المال إلى الورث ، إما بذكر إقرار ، أو بالنزاع عقد ، فههنا يمنع منه ومنها أن يوصى بأكثر من الثلث ومنها أن يوصى للأبعد وفي الأقارب شدة حاجة ، ومنها أن يوصى مع قلة المال وكثرة العيال إلى غير ذلك من الوجوه .

أما قوله تعالى (فلا إثم عليه) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) لقاتل أن يقول : هذا المصلح قد أنى بطاعة عظيمة في هذا الإصلاح وهو

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَكُمْ ثَمَرٌ تَتَّقُونَ « ١٨٣ »

يستحق الثواب عليه ، فكيف يليق به أن يقال : فلا إثم عليه . وجوابه من وجوه (الأول) أنه تعالى لما ذكر إثم اللبّد في أول الآية ، وهذا أيضاً من التبدّل بين مخالفة للأوّل ، وأنه لا إثم عليه لأنه رد الوصية إلى العدل (والثاني) لما كان المصلح ينقص الوصايا وذلك يصعب على الموصى له ويوم فيه إثم أزال العقبة وقال (فلا إثم عليه) (والثالث) بين أن بالوصية والإشهاد لا يتعمّن ذلك ، وأنه متى غلب إلى الحق وإن كان عالف الوصية فلا إثم عليه ، وإن حصل فيه مخالفة لوصية الموصى وصرف لماله من أحب إل من كره ، لأن ذلك يوم الفصح ، فبين الله عز وجل أن ذلك حسن لقوله (فلا إثم عليه) (والرابع) أن الإصلاح بين الجماعة يحتاج فيه إلى الإكثار من القول ويضاف فيه أن يتخلله بعض مالا يبنى من القول والفعل ، فبين تعالى أنه لا إثم على المصلح في هذا الجنس إذا كان قصده في الإصلاح جميلاً .

(المسألة الثانية) دلّت هذه الآية على جواز الصلح بين المتنازعين إذا عاف من يريد الصلح إفضاء تلك المنازعة إلى أمر محذور في الشرع .

أما قوله (إن الله غفور رحيم) ففيه أيضاً سؤال : وهو أن هذا الكلام إنما يليق بمن فعل فعلاً لا يجرز ، أما هذا الإصلاح فهو من جملة الطاعات فكيف به هذا الكلام وجوابه من وجوه (أحدها) أن هذا من باب تنبيه الأدي على الأعلى كأنه قال أنا الذي أغفر الذنوب ثم أرحم المذنب فبأن أوضّل رحمتي وثوابي إليك مع أنك تحملت المهن الكثيرة في إصلاح هذا المهم كان أولى ، (وثانيها) بمحتمل أن يكون المراد أن ذلك للموصى الذي أقدم على الجحف والائتم متى أصلحت وصيته فإن الله غفور رحيم يغفر له ويرحمه بفضل (وثالثها) أن المصلح ربما احتاج في إنشاء الإصلاح إلى أقوال وأفعال كان الأولى تركها فإذا علم تعالى منه أن غرضه ليس إلا الإصلاح فاته لا يؤاخذ به لأنه غفور رحيم .

الحكم السادس

قوله تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَكُمْ ثَمَرٌ) .

اعلم أن الصيام مصدر صام كالقيام ، وأصله في اللغة الإمساك عن الشيء . والترك له ، ومنه قيل

الصمت : صوم لأنه إمساك من الكلام ، قال الله تعالى^(١) (إني نذرت للرحمن صوماً) وصوم النهار إذا اعتدل وقام قائم الظهيرة قال امرؤ القيس :

فدعها وسل الهمة منها بمصرة ذمول إذا صام النهار وهجرأ
وقال آخر :

وصامت الرمح إذا ركبت ، وصام الفرس إذا قام على غير اعتلاف وقال النابغة :

خيل صيام وخيل غير صائمة تحت السجاج وأخرى تملك اللجيا
ويقال : بكرة صائمة إذا قامت فلم تدر قال الرازي :

والبكرات شرهن الصائمة

ومصام الشمس حيث تستوى في منتصف النهار ، وكذلك مصام النجم قال امرؤ القيس :

كأن القربا علقن في فصامها بأمراس كتان إلى صم جندل

هذا هو معنى الصوم في اللغة ، وفي الشريعة هو الإمساك من طلوع الفجر إلى غروب الشمس من المفطرات حال العلم بكونه صائماً مع اقتران النية .

أما قوله تعالى (كما كتب على الذين من قبلكم) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) في هذا التشبيه قولان (أحدهما) أنه عائد إلى أصل إيجاب الصوم ، يعني هذه العبادة كانت مكتوبة واجبة على الأنبياء والأمم من لدن آدم إلى حدكم ، ما أخل الله أمة من إيجابها عليهم لا يفرضها عليكم وحدكم وفائدة هذا الكلام أن الصوم عبادة شاقة ، والشئ الشاق إذا هم سهل تحمله .

(والقول الثاني) أن التشبيه يمدد إلى وقت الصوم وإلى قدره ، وهذا ضعيف لأن تشبيه الشئ بالشئ يقتضي استواءهما في أمرين الأمور فاما أن يقال : إنه يقتضي الإستواء في كل الأمور فلا ، ثم القائلون بهذا القول ذكروا وجوها (أحدها) أن الله تعالى فرض صيام رمضان على اليهود والنصارى ، أما اليهود فأنها تركت هذا الشهر وصامت يوماً من السنة ، دعوا أنه يوم فرق فيه فرعون ، وذكروا في ذلك أيضاً ، لأن ذلك اليوم يوم عاشوراء على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أما النصارى فانهم صاموا رمضان فصادفوا فيه الحر الشديد فحلوله إلى وقت لا يتعد ، ثم قالوا عند التحويل زيد فيه فزادوا عشراً ، ثم بعد زمان اشتكى ملكهم ففذر سبعا فزادوه ، ثم جاء بعد ذلك ، ملك آخر فقال : ما بال هذه الثلاثة فأتمه خمسين يوماً ، وهذا معنى قوله تعالى (انظروا أحبارهم ورجالهم أرباباً) وهذا مروى عن الحسن (وثانيها) أنهم أخذوا بالريقة زماناً فصاموا قبل الثلاثين يوماً وبعدها يوماً ، ثم لم يزل الأخير يستحسن بسنة القرن الذي قبله حتى صاروا إلى خمسين يوماً ، ولهذا كره صوم يوم الفلك ، وهو مروى عن الذهبي (وثالثها) أن وجه التشبيه أنه

يحرم الطعام والشراب والجماع بعد النوم كما كان ذلك حراماً على سائر الأمم واحتج القائلون بهذا القول بأن الآية بجمة على أن قوله تعالى (أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم) يفيد نسخ هذا الحكم ، فهذا الحكم لا بد فيه من دليل يدل عليه ولا دليل عليه إلا هذا التفسير وهو قوله (كما كتب على الذين من قبلكم) فوجب أن يكون هذا التفسير دليلاً على ثبوت هذا المعنى ، قال أصحاب القول الأول : قد بينا أن تفسيره شيء ، يشى لا يدل على مشابتهما من كل الوجوه فلم يلزم من تشبيه صومنا بصومهم أن يكون صومهم مختصاً برمضان ، وأن يكون صومهم مقدراً بثلاثين يوماً ، ثم إن هذه الرواية مما ينفر من قبول الإسلام إذا علم اليهود والنصارى كونه كذلك .

(المسألة الثانية) في موضع (كما) ثلاثة أقوال (الأول) قال الزجاج موضع (كما) نصب على المصدر لأن المعنى : فرض عليكم فرضاً كالذي فرض على الذين من قبلكم (الثاني) قال ابن الأنباري يجوز أن يكون في موضع نصب على الحال من الصيام يراد بها : كتب عليكم الصيام مشبهاً ومثلاً بما كتب على الذين من قبلكم (الثالث) قال أبو علي : هو صفة لمصدر محذوف تقديره : كتابة كما كتب عليكم ، لحذف المصدر وأقيم لنته مقامه قال : ومثله في الإنشاع والحذف قولهم في صريح الطلاق : أنت واحدة ، ويريدون أنت ذات قطيعة واحدة ، لحذف المضاف والمضاف إليه وأقيم صفة المضاف مقام الاسم المضاف إليه .

أما قوله تعالى (لعلكم تتقون) فاعلم أن تفسير (لعل) في حق الله تعالى قد تقدم ، وأما أن هذا الكلام كيف يليق بهذا الموضع ففيه وجوه (أحدها) أنه سبحانه بين هذا الكلام أن الصوم يورث التقوى لما فيه من انكسار الشهوة وانتهاج الهوى فانه يردع عن الأثر والبطل والفواحش ويهون لذات الدنيا ورياستها ، وذلك لأن الصوم يكسر شهوة البطن والفرج ، وإنما يسعى الناس لحسين ، كما قيل في المثل السائر : المرء يسعى لتنازيه بطنه وفرجه : فمن أكثر الصوم هان عليه أمر هذين وخفت عليه مؤتمتا ، فكان ذلك رادعاً له عن ارتكاب المحارم والفواحش ، ومهوراً عليه أمر الرياضة في الدنيا وذلك جامع لأسباب التقوى فيكون معنى الآية فرضت عليكم الصيام لتتقوا به من المتقين الذين أثبت عليهم في كتابي ، وأعلنت أن هذا الكتاب هدى لهم ولما اختص الصوم بهذه الخاصية حسن منه تعالى أن يقول عند إيجابها (لعلكم تتقون) منها بذلك على وجه وجوبه لأن ما يمنع النفس من المعاصي لا بد وأن يكون واجباً (وثانيها) المعنى يليق لكم بالصوم أن يتقوى رجالكم في التقوى وهذا معنى (لعل) (وثالثها) المعنى : لعلكم تتقون الله بصومكم وترككم الشهوات فإن الشيء كلما كانت الرغبة فيه أكثر كان الانتفاء عنه أشق والرغبة في المعلوم والمنكوح أشد من الرغبة في سائر الأشياء فإذا سهل عليكم اتقاء الله بترك المعلوم والمنكوح ، كان اتقاء الله بترك سائر الأشياء أسهل وأخف (ورابعها) المراد (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من

أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ
وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ
تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٤﴾

بَلِّغْكُمْ أَلَيْكُمْ تَقْرُونَ (إِمَّا هَا وَتَرَكِ الْمَحَافِظَةَ عَلَيْهَا بِسَبَبِ عَظَمِ دَرَجَاتِهَا وَاصَالَتِهَا (وَعَاضِبَهَا) لِمَلِكِكُمْ
تَنْتَظِمُونَ بِسَبَبِ هَذِهِ الْمَبَادِئِ فِي ذِمَّةِ الْمُتَّقِينَ لِأَنَّ الصُّومَ شَعَارَهُمْ وَاقَهُ أَعْلَمُ .

قوله تعالى (أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ) مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ
يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ مَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (.
أَعْلَمُ أَنَّ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى (أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ) مَسَائِلُ :

(الْمَسْأَلَةُ الْأُولَى) فِي انْتِصَابِ (أَيَّامًا) أَقْوَالُ (الْأَوَّلِ) نَسَبَ عَلَى الظَّرْفِ ، كَأَنَّهُ قِيلَ :
كُتِبَ عَلَيْكَ الصِّيَامُ فِي أَيَّامٍ ، وَظَنِيهِ قَوْلُكَ : نَزِيَتْ الْخُرُوجُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ (وَالثَّانِي) وَهُوَ قَوْلُ الْفَرَاءِ
أَنَّهُ خَيْرٌ لَمْ يَسْمَعْ قَوْلَهُ ، كَقَوْلِهِمْ : أَصْلَى زَيْدٌ مَالًا (وَالثَّالِثُ) عَلَى التَّفْسِيرِ (وَالرَّابِعُ) بِإِضْمارِ أَيْ
تَصُومُوا أَيَّامًا .

(الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَّةُ) اِخْتَلَفُوا فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ عَلَى قَوْلَيْنِ (الْأَوَّلِ) أَنَّهَا غَيْرُ رَمَضَانَ ، وَهُوَ قَوْلُ
مَعَاذٍ وَتَقَادَةَ وَعَطَاءٍ ، وَرَوَاهُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ، ثُمَّ اِخْتَلَفَ هَؤُلَاءُ فَقِيلَ : ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ ،
عَنْ عَطَاءٍ ، وَقِيلَ : ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ ، وَصَوْمُ يَوْمِ حَاشُورَاءَ ، عَنْ تَقَادَةَ ، ثُمَّ اِخْتَلَفُوا أَيْضًا
فَقَالَ بَعْضُهُمْ : إِنَّهُ كَانَ تَطَرُّعًا ثُمَّ فَرَضَ ، وَقِيلَ : بَلْ كَانَ وَاجِبًا وَاتَّفَقَ هَؤُلَاءُ عَلَى أَنَّهُ نَسُوخٌ بِصَوْمِ
رَمَضَانَ ، وَاحْتِجَّ الْقَائِلُونَ أَنَّ الْمُرَادَ بِهَذِهِ الْأَيَّامِ غَيْرُ صَوْمِ رَمَضَانَ بِوُجُوهٍ (الْأَوَّلِ) مَا رَوَى
عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ صَوْمَ رَمَضَانَ نَسَخَ كُلَّ صَوْمٍ ، فَدُلَّ هَذَا عَلَى أَنَّ قَبْلَ وَجُوبِ
رَمَضَانَ كَانَ صَوْمًا آخَرَ وَاجِبًا (الثَّانِي) أَنَّهُ تَعَالَى ذَكَرَ حُكْمَ الْمَرِيضِ وَالْمَسَافِرِ فِي هَذِهِ الْآيَةِ ، ثُمَّ
ذَكَرَ حُكْمَهُمَا أَيْضًا فِي الْآيَةِ الَّتِي بَعْدَ هَذِهِ الْآيَةِ الدَّالَّةِ عَلَى صَوْمِ رَمَضَانَ ، فَلَوْ كَانَ هَذَا الصُّومُ هُوَ
صَوْمُ رَمَضَانَ ، لَسَكَانَ ذَلِكَ تَكَرُّرًا بِمَضْمَنِ غَيْرِ قَائِدَةٍ وَأَنَّهُ لَا يَجُوزُ (الثَّالِثُ) أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى فِي هَذَا
الْمَوْضِعِ (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ) يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الصُّومَ وَاجِبٌ عَلَى التَّخْيِيرِ ، يَعْنِي : إِنْ شَاءَ صَامَ ،
وَإِنْ شَاءَ أَصْلَى الْفِدْيَةَ ، وَأَمَّا صَوْمُ رَمَضَانَ فَإِنَّهُ وَاجِبٌ عَلَى التَّيْمِينِ ، فَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ صَوْمُ هَذِهِ
الْأَيَّامِ غَيْرُ صَوْمِ رَمَضَانَ .

(الْقَوْلُ الثَّانِي) وَهُوَ اخْتِيَارُ أَكْثَرِ الْمُحَقِّقِينَ ، كَابْنِ عَبَّاسٍ وَالْحَسَنِ وَابْنِ مَسْلُومٍ أَنَّ الْمُرَادَ بِهَذِهِ

الأيام المعدودات : شهر رمضان قالوا ، وتقريره أنه تعالى قال أولا (كتب عليكم الصيام) وهذا محتمل ليوم ويومين وأيام ثم بيته بقوله تعالى (أياما معدودات) فوال بعض الإحتمال ثم بيته بقوله (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن) فعمل هذا الترتيب يمكن جعل الأيام للمعدودات بعينها شهر رمضان ، وإذا أمكن ذلك فلاوجه لحله على غيره وإثبات النسخ فيه ، لأن كل ذلك زيادة لا يدل اللفظ عليها فلا يجوز القول به .

أما تمسكهم أولا بقوله عليه السلام « إن صوم رمضان نسخ كل صوم » .
(فالجواب) أنه ليس في الخبر أنه نسخ عنه وعن أمته كل صوم فلم لا يجوز أن يكون المراد أنه نسخ كل صوم واجب في الفرائض المتقدمة ، لأنه كما يصح أن يكون بعض شرعه ناسخا لبعض ، فيصح أن يكون شرعه ناسخا لشرع غيره .

سئلنا أن هذا الخبر يقتضى أن يكون صوم رمضان نسخ صوما ثبت في شرعه ، ولكن لم لا يجوز أن يكون ناسخا لصيام واجب بنحو هذه الآية فمن أين لنا أن المراد بهذه الآية غير شهر رمضان .
(وأما حجبتهم الثانية) وهى أن هذه الأيام لو كانت هى شهر رمضان ، لكان حكم المريض والمسافر مكررا .

(فالجواب) أن في الابتداء كان صوم شهر رمضان ليس بواجب معين ، بل كان التغيير ثابتا بينه وبين الفدية ، فلما كان كذلك ورخص للمسافر الفطر كان من الجائز أن يظن أن الواجب عليه الفدية دون القضاء ، ويجوز أيضاً أنه لا فدية عليه ولا قضاء لمكان المشقة التى يفارق بها المقيم ، فلما لم يكن ذلك بعيداً بين تعالى أن إفتار المسافر والمريض في الحكم خلاف التغيير في حكم المقيم ، فإنه يجب عليهما القضاء في عدة من أيام أخر ، فلما نسخ الله تعالى ذلك عن المقيم الصحيح والزمه بالصوم حتماً ، كان من الجائز أن يظن أن حكم الصوم لما انتقل عن التغيير إلى التنزيق حكم بعم السكل حتى يكون المريض والمسافر فيه بمنزلة المقيم الصحيح من حيث تغير حكم الله في الصوم ، فبين تعالى أن حال المريض والمسافر ثابت في رخصة الإفطار وجوب القضاء كحالها أولاً ، فهذا هو القائفة في إعادة ذكر حكم المسافر والمريض ، لأن الأيام المعدودات سوى شهر رمضان .

(وأما حجبتهم الثالثة) وهى قولهم صوم هذه الأيام واجب غير ، وصوم شهر رمضان واجب معين .

لجوابه ما ذكرنا من أن صوم شهر رمضان كان واجباً ظاهراً ، ثم صار معيناً ، فهذا تقرير هذا القول ، واعلم أن على كلا القولين لا بد من تطرق النسخ إلى هذه الآية ، أما على القول الأول فظاهر ، وأما على القول الثانى فلأن هذه الآية تقتضى أن يكون صوم رمضان

واجباً عتقاً والآية التي بعدها تدل على التبيين ، فكانت الآية الثانية ناسخة لحكم هذه الآية ، وفيه إشكال وهو أنه كيف يصح أن يكون قوله (فمن عود منكم الشهر فليصمه) ناسخاً للتخيير مع اتصاله بالنسوخ وذلك لا يصح .

(وجوابه) أن الاتصال في التلاوة لا يوجب الاتصال في النزول وهذا كما قاله الفقهاء . في هذه المتروك هنا زوجها أن المقدم في التلاوة وهو الناسخ والمنسوخ متأخر وهذا عند ما يجب أن يكون عليه حال الناسخ والمنسوخ فقالوا : إن ذلك في التلاوة أما في الإنزال فكان الاعتداد بالحول هو المتقدم والآية الدالة على أربعة أشهر وعشر هي المتأخرة فصح كونها ناسخة وكذلك نجد في القرآن آية مكية متأخرة في التلاوة عن الآية المدنية وذلك كثير .

(المسألة الثالثة) في قوله (معدودات) وجهان (أحدهما) مقدرات بعدد معلوم (وثانيهما) قلائل كقوله تعالى (دعام معدودة) وأصله أن المال القليل يقدر بالمدد ويحتاج في معرفة تقديره ، وأما الكثير فانه يصعب سباً ويصعب حشواً والمقصود من هذا الكلام كانه سبحانه يقول : إن رحمتكم وخفت عنكم حين لم أفرض عليكم صيام الدهر كله ، ولا صيام أكثره ، ولو شئت لفعلت ذلك ولكني رحمتكم وما أوجب الصوم عليكم إلا في أيام قليلة ، وقال بعض المحققين : يجوز أن يكون قوله (أياماً معدودات) من صلة قوله (كما كتب على الذين من قبلكم) وتكون المائلة ناسخة بين الفرضين من هذا الوجه ، وهو تعليق الصوم بمدة غير متطاولة وإن اختلفت المدتان في الطول والقصر ، ويكون المراد ما ذكرناه من تعريفه سبحانه إياناً أن فرض الصوم علينا وحل من قبلنا ما كان إلا مدة قليلة لا نتعد مشقتها ، فكان هذا بياناً لكونه تعالى رحماً بجميع الأمم ، وسهلاً أمر التكليف على كل الأمم .

أما قوله تعالى (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) فالمراد منه أن فرض الصوم في الأيام المعدودات إنما يلزم الأصحاء المقيمين فاما من كان مريضاً أو مسافراً فله تأخير الصوم عن هذه الأيام إلى أيام أخر قال القفال رحمه الله : انظروا إلى عجب ما نيه الله عليه من سعة فضله ورحمته في هذا التكليف ، وأنه تعالى بين في أول الآية أن هذه الأمة في هذا التكليف أسوة بالأمة المتقدمة والفرض منه ما ذكرنا أن الأمور العارضة إذا حتمت خفت ، ثم ثانياً بين وجه الحكمة في إيجاب الصوم ، وهو أنه سبب لحصول التقوى ، فلم يفرض الصوم لفات هذا المقصود الشريف ، ثم ثالثاً : بين أنه مختص بأيام معدودة ، فانه لو جعله أبداً أو في أكثر الأوقات لحصلت المصلحة العظيمة ثم بين رابعاً : أنه خصه من الأوقات بالشهر الذي أنزل فيه القرآن لكونه أشرف الشهور بسبب هذه الفضيلة ، ثم بين خامساً : إزالة المشقة في إزاله فأباح تأخيرها لمن شق عليه من المسافرين والمرضى إلى أن يصيروا إلى الرقابة والسكون ، فهو سبحانه راضي في إيجاب الصوم هذه

الوجه من الرحمة لله الحمد على نعمه كثيراً ، إذا عرفت هذا فنقول في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قوله تعالى (فمن كان منكم مريضاً) إلى قوله (آخر) فيه معنى الشرط والجواب أي من يكن منكم مريضاً أو مسافراً فأفطر فليقض ، وإذا قدرت فيه معنى الشرط كان المراد بقوله كان الاستقبال لا الماضي ، كما تقول : من أتاني أتيته .

(المسألة الثانية) المرض عبارة عن عدم اختصاص جميع أعضاء الحي بالحالة المعتدلة لصدور أفعاله سليمة سلامة تليق به ، واختلفوا في المرض المبيح للفطر على ثلاثة أقوال (أحدها) أن أي مريض كان ، وأي مسافر كان ، فله أن يترخص بتزيل الفطر المطلق على أقل أحواله ، وهذا قول الحسن وابن سيرين ، يروى أنهم دخلوا على ابن سيرين في رمضان وهو يأكل ، فاحتل يرجع أصبه (وثانيها) أن هذه الرخصة مختصة بالمريض الذي لو صام لوقع في مفسدة وجهد ، وبالمسافر الذي يكون كذلك ، وهذا قول الأصم ، وحاصله تزيل الفطر المطلق على أكل الأحوال (وثالثها) وهو قول أكثر الفقهاء : أن المرض المبيح للفطر هو الذي يؤدي إلى ضرر في النفس أو زيادة في العلة ، إذ لا فرق في الفعل بين ما يخل منه وبين ما يؤدي إلى ما يخل منه كالحموم إذا خاف أنه لو صام لفقد صلاه ، وصاحب وجع العين يخاف إن صام أن يفقد وجع عينه ، قالوا : وكيف يمكن أن يقال كل مريض مرخص مع هبنا أن في الأمراض ما ينقمه الصوم ، فالمراد إذن منه ما يؤثر الصوم في تقويته ، ثم تأثيره في الأمر اليسير لاجرة به ، لأن ذلك قد يحصل فيمن ليس بمريض أيضاً ، فاذن يجب في تأثيره ما ذكرناه .

(المسألة الثالثة) أصل السفر من الكهف وذلك أنه يكشف عن أحوال الرجال وأخلاقهم والمسفرة المكسفة ، لأنها تسفر التراب عن الأرض ، والسفر الداخل بين اثنين للصلح ، لأنه يكشف المكروه الذي اتصل بهما ، والسفر المضى ، لأنه قد انكشف وظهر ومنه أسفر الصبح والسفر الكتاب ، لأنه يكشف عن المعاني ببيانها ، وأسفرت المرأة من وجهها إذا كسفت النقاب ، قال الأزهري : وسمى المسافر مسافراً لكشف قناع الكن من وجهه وبروزه للأرض القفص ، وسمى السفر سفراً لأنه يسفر عن وجوه المسافرين وأخلاقهم ، ويظهر ما كان غافياً منهم ، واختلف الفقهاء في قدر السفر المبيح للرخص ، فقال داود : الرخص حاصلة في كل سفر ولو كان السفر فرسخاً ، ونسك فيه بأن الحكم لما كان معلقاً على كونه مسافراً ، فحينئذ تحقق هذا المعنى حصل هذا الحكم أقصى ما في الباب أنه يروى خبر واحد في تخصيص هذا العموم ، لكن تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد غير جائز ، وقال الأوزاعي : السفر المبيح مسافة يوم : وذلك لأن أقل من هذا القدر قد يتفق للقيم ، وأما الأثر كثر فليس هدد أولى من عدد ، فوجب الاقتصاد على الواحد ، ومذهب الشافعي أنه مقدر بستة عشر فرسخاً ، ولا يحسب منه مسافة الإياب ، كل فرسخ ثلاثة

أياماً بأياماً حاشم جد الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو الذي قدر أياماً أبداً، كل ميل اثنا عشر ألف قدم وهي أربعة آلاف خطوة، فإن كل ثلاث أقدام خطوة، وهذا مذهب مالك وأحمد وإسحق وقال أبو حنيفة والثوري: رخص السفر لا نحصل إلا في ثلاث مراحل أربعة وعشرين فرسخاً، حجة القافى وجهان (الأول) قوله تعالى (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) مقتضاه أن يترخص المسافر مطلقاً ترك العمل به فيها إذا كان السفر مرحلة واحدة لأن لعب اليوم الواحد يسهل تحمله، أما إذا تكررت التيب في اليومين فإنه يهتق تحمله فيناسب الرخصة تحصيلاً لهذا التخفيف.

(الحجة الثانية) من الخبر: وهو ما رواه القافى عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: يا أهل مكة لا تقصروا في أدنى من أربعة برد من مكة إلى صفقان، قال أهل اللغة: وكل بر يد أربعة فراسخ فيكون مجموعه ستة عشر فرسخاً، وروى عن القافى أيضاً أن عطاء قال لابن عباس: أقصر إلى عرفة؟ فقال: لا. فقال إلى مر الظهران؟ فقال: لا. ولكن أقصر إلى جدة وصفقان والطائف، قال مالك: بين مكة وجدة وصفقان أربعة برد، وحجة أن حنيفة أيضاً من وجهين (الأول) أن قوله (فمن عهد منكم الشم. فليصمه) يقتضى وجوب الصوم عدلنا عنه في ثلاثة أيام بنسب الإجماع على أن هذا القدر مرخص، والأقل منه مختلف فيه، فوجب أن يبق وجوب الصوم.

(الحجة الثانية) من الخبر وهو قوله عليه السلام «يسمح للمقيم يوماً وليلة والمسافر ثلاثة أيام ولياليتين» دل الخبر على أن لكل مسافر أن يسمح ثلاثة أيام، ولا يكون كذلك حتى تنقصر مدة السفر ثلاثة أيام، لأنه عليه الصلاة والسلام جعل السفر علة المسح على الحقتين ثلاثة أيام ولياليتين وجعل هذا المسح معلولاً والمداول لا يزيد على ذلك.

(والجواب عن الأول) أنه معارض بما ذكرناه من الآية فإن رجحوا جانبهم بأن الاحتياط في العبادات أولى، رجحنا جانبنا بأن التخفيف في رخص السفر مطلوب الشرع، بدليل قوله عليه السلام «هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا منه صدقة» والترجيح لهذا الجانب، لأن الدليل الدال على أن رخص السفر مطلوبة للشرع أخص من الدليل الدال على وجوب رعاية الاحتياط (والجواب عن الثاني) أنه عليه السلام قال «يسمح للمقيم يوماً وليلة» وهذا لا يدل على أنه لا تحصل الإقامة في أقل من يوم وليلة، لأنه لو توى الإقامة في موضع الإقامة ساعة صار مقبلاً فكذلك قوله «والمسافر ثلاثة أيام» لا يوجب أن لا يحصل السفر في أقل من ثلاثة أيام.

(المسألة الرابعة) لقاتل أن يقول: رعاية اللفظ تقتضى أن يقال: فمن كان منكم مريضاً أو مسافراً ولم يقل هكذا بل قال (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر).

(وجوابه) أن الفرق هو أن المرض صفة قائمة بالذات : فإن حصلت حصلت وإلا فلا وأما السفر فليس كذلك لأن الإنسان إذا نزل في منزل فإن عدم الإقامة كان سكونه هناك إقامة لا سفراً وإن عدم السفر كان هو في ذلك السكن مسافراً فاذن كونه مسافراً أمر يتعلق بقصده واختياره ، قوله (على سفر) معناه كونه على قصد السفر والله أعلم بمراده .

(المسألة الخامسة) (العدة) فطلة من العد ، وهو بمعنى الممدود كالطحن بمعنى المطحون ومنه يقال للجماعة الممدودة من الناس عدة وحدة المرأة من هذا .

فان قيل : كيف قال (عدة) على التثنية ولم يقل فعدتها أى فعدة الأيام الممدودات . قلنا : لأننا بينا أن العدة بمعنى الممدود فأمر بأن يصوم أياماً معدودة مكانها والظاهر أنه لا يأتي إلا بمثل ذلك العدد فأضيق ذلك عن التثنية بالإضافة .

(المسألة السادسة) (عدة) قرئت مرفوعة ومنصوبة ، أما الرفع فبلى معنى فليصم صوم عدة فيكون هذا من باب حذف المضاف ، وأما إضمار (عليه) فيدل عليه حرف الفاء . وأما النصب فبلى معنى : فليصم عدة .

(المسألة السابعة) ذهب قوم من علماء الصحابة إلى أنه يجب على المريض والمسافر أن يفطرا ويصوما عدة من أيام أخر ، وهو قول ابن عباس وابن عمر ، ونقل الخطابي في اعلام التنزيل عن ابن عمر أنه قال لو صام في السفر قطعى في الحضر ، وهذا اختيار داود ابن علي الاصفاقي ، وذهب أكثر الفقهاء إلى أن الإفطار رخصة فان شاء أنظر وإن شاء صام حجة الأولين من القرآن والخبر أما القرآن فمن وجهين (الأول) أنا إن قرأنا (عدة) بالنصب كان التقدير : فليصم عدة من أيام أخر وهذا للإيجاب ، ولو أنا قرأنا بالرفع كان التقدير : فليصم عدة من أيام ، وكلمة (على) للوجوب فثبت أن ظاهر القرآن يقتضى إيجاب صوم أيام أخر ، فوجب أن يكون فطر هذه الأيام واجباً ضرورة أنه لا قائل بالجمع .

(الحجة الثانية) أنه تعالى أحاد فيما بعد ذلك هذه الآية ، ثم قال فليصم (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) ولا بد وأن يكون هذا اليسر والعسر شيئاً تقدم ذكرهما ، وليس هناك يسر إلا أنه أذن للمريض والمسافر في الفطر ، وليس هناك عسر إلا كونهما صائمين فكان قوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) معناه يريد منكم الإفطار ولا يريد منكم الصوم ، فذلك تقرير قولنا ، وأما الخبر فائتان (الأول) قوله عليه السلام « ليس من البر الصيام في السفر » لا يقال هذا الخبر وأرد من سبب خاص ، وهو ما روى أنه عليه الصلاة والسلام مر على رجل جالس تحت مظلة فسأل عنه فقيل هذا صائم أجهدته العطش ، فقال « ليس من البر الصيام في السفر » لأننا نقول العبدة بمومم الفلظ لا بخصوص السبب (والثاني) قوله عليه الصلاة والسلام « الصائم في

السفر كالمفطر في الحضر .

أما حجة الجمهور : فهي أن في الآية إضماراً لأن التقدير : فأصل فعدة من أيام أخر وتام تقرير هذا الكلام أن الإضمار في كلام الله جائز في الجملة وقد دل الدليل على وقوعه هنا أما بيان الجواز فكما في قوله تعالى (فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت) والتقدير لضرب فانفجرت وكذلك قوله تعالى (ولا تخفوا رؤسكم) إلى قوله (أو به أذى من رأسه فعدة) أي خلق فعله فدية شطب أن الإضمار جائز ، أما أن الدليل دل على وقوعه في تقريره وجوه (الأول) قال القفال : قوله تعالى (فنشهد منكم الشهر فليصمه) يدل على وجوب الصوم ولغائل أن يقول هذا ضعيف وبيانه من وجهين (الأول) أنا إذا أجرينا ظاهر قوله تعالى (فنشهد منكم الشهر فليصمه) على العموم لزمنا الإضمار في قوله تعالى (فنشهد منكم الشهر فليصمه) وقد بينا في أصول الفقه أنه متى وقع التعارض بين التخصيص وبين الإضمار كان يحمل التخصيص أولى (والثاني) وهو أن ظاهر قوله تعالى (فليصمه) يقتضى الوجوب عيناً ، ثم إن هذا الوجوب منتف في حق المريض والمسافر ، فهذه الآية مخصوصة في حقهما على جميع التقديرات سواء أجرينا قوله تعالى فليصمه (عدة من أيام أخر) على ظاهره أو لم نفضل ذلك وإذا كان كذلك وجب إجراء هذه الآية على ظاهرها من غير إضمار .

(الوجه الثاني) ما ذكره الواحدى في كتاب البسيط، فقال: القضاء إنما يجب بالإفطار لا بالمرض والسفر، فلما أوجب الله القضاء والقضاء مسبوق بالفطر، دل على أنه لا بد من إضمار الإفطار وهذا في غاية الدقوت لأن الله تعالى لم يقل: فليته قضاء ماضى بل قال: فليته صوم عدة من أيام أخر وإيجاب الصوم عليه في أيام أخر لا يستدعي أن يكون مسبوقاً بالإفطار.

(الوجه الثالث) ما روى أبو داود في سننه عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن حرة الأسلمي سألت النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله هل أصوم على البفر؟ فقال عليه الصلاة والسلام: ومن إن شئت وأطغر إن شئت، ولتقاتل إن قول: هذا يقتضي نسخ القرآن بفكر الواحد لأن ظاهر القرآن يقتضي وجوب صوم سائر الأيام، فرفع هذا الخبر غير جائز إذا ثبت ضعف هذه الوجه، فلا اعتداد بإثبات المذهب على قوله تعالى بحد هذه الآية (وأن تصوموا خير لكم) وسأقي بيان وجه الاستدلال إن شاء الله تعالى.

(المسألة الثامنة) لمذهب القائلين بأن الصوم جائز فرطان :

(الفرع الأول) اختلفوا في أن الصوم أفضل أم القطر؟ فقال أنس بن مالك وحماد بن أبي أوفى الصوم أفضل وهو مذهب الشافعي وأبي حنيفة ومالك والثوري وأبي يوسف ومحمد، وقالف طائفة أفضل القطر وإليه ذهب ابن المسيب والعمري والأوزاعي وأحمد وإسحق، وقاله فرقة ثالثة: أفضل الأمرين يسرها على المرء.

(حجة الأولين) قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وقوله تعالى (وأن تصوموا خير لكم) .

(حجة الفرقة الثانية) أن القصر في الصلاة أفضل ، فوجب أن يكون الإفطار أفضل .
(والجواب) أن من أصحابنا من قال : الاتمام أفضل إلا أنه ضعيف ، والفرق من وجهين :
(أحدهما) أن النية تبقى مشنولة بقضاء الصوم دون الصلاة إذا قصرها (والثاني) أن فضيلة الوقف تفوت بالفطر ولا تفوت بالقصر .

(حجة الفرقة الثالثة) قوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) فهذا يقتضى أنه إن كان الصوم أيسر عليه صام وإن كان القصر أيسر أفطر .

(الفرع الثاني) أنه إذا أفطر كيف يقضى ؟ فذهب على وابن عمر والشمس أنه يقضيه متتابعاً وقال الباقر : المتابع مستحب وإن فرق جاز حجة الأولين وجهان (الأول) أن قراءة آية (فعدة من أيام متتابعات) (والثاني) أن القضاء نظير الأداء فلما كان الأداء متتابعاً ، فكذلك القضاء .

(حجة الفرقة الثانية) أن قوله (فعدة من أيام أخر) نكرة في سياق الإثبات ، فيكون ذلك أمراً بصوم أيام على عدد تلك الأيام مطلقاً ، فيكون التقييد بالتتابع مخالفاً لهذا التعميم ، وعن أبي حمزة ابن الجراح أنه قال : إن الله لم يرخص لكم في فطره وهو يريد أن يفق عليكم في قضاءه ، إن شئت فواتر وإن شئت ففرق والله أعلم .

وروى أن رجلاً قال لثني صلى الله عليه وسلم على أيام من رمضان أفيجزي أن أفصها متفرقا فقال له : أرايت لو كان عليك دين نقضته الدرهم والدرهمين أما كان يحزبك ؟ فقال : نعم . قال : فافه أحق أن يفق ويصنع .

(المسألة التاسعة) (أخر) لا ينصرف لأنه حصل فيه سببان الجمع والعدل أما الجمع فلاكتها جمع أخرى ، وأما العدل فلاكتها جمع أخرى ، وأخرى تأنيث آخر ، وآخر على وزن أفضل ، وما كان على وزن أفضل فانه إما أن يستعمل مع (من) أو مع الألف واللام ، يقال : زيد أفضل من عمرو وزيد الأفضل ، وكان القياس أن يقال رجل آخر من زيد كما تقول قدم أمن عمرو ، إلا أنهم حذفوا لفظ (من) لأن لفظه اقتضى معنى (من) فاستقروا (من) اكتفاً بدلالة اللفظ عليه ، والألف واللام منان (من) فلما جاز استتماله بنبر الألف واللام صار آخر وآخر وأخرى معدولة عن حكم فظاتها ، لأن الألف واللام استعملتا فيها ثم حذف .

أما قوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) القراءة المشهورة المتواترة (يطيقونه) ولما عكرمة وأيوب السخنيان وعطاء (يطيقونه) ومن الناس من قال : هذه القراءة مروية عن ابن عباس وسعيد بن جبير وعجماد قال

ابن جني : أما عين الطاعة فواء كقولهم : لا طاعة لي به ولا طوق لي به وعليه قراءة (يطيقونه) فهو يفعلونه فهو كقولك : يحسمونه . أي يكلفونه .

(المسألة الثانية) اختلفوا في المراد بقوله (وعلى الذين يطيقونه) على ثلاثة أقوال (الأول) أن هذا راجع إلى المسافر والمريض وذلك لأن المسافر والمريض قد يكون منهما من لا يطيق الصوم .

(وأما القسم الأول) فقد ذكر الله حكمه في قوله (ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر .

(وأما القسم الثاني) وهو المسافر والمريض اللذان يطيقان الصوم ، فالإشارة بقوله (وعلى الذين يطيقونه فدية) فكأنه تعالى ألهم للمريض وللمسافر حالتين في إحداهما يلزمه أن يفطر وعليه القضاء وهي حال الجهد الشديد لوصام (والثانية) أن يكون مطيقاً للصوم لا يشغل عليه بحيث يكون غيراً بين أن يصوم وبين أن يفطر مع الفدية .

(القول الثاني) وهو قول أكثر المفسرين أن المراد من قوله (وعلى الذين يطيقونه) المقيم الصحيح نظيره الله تعالى أولاً بين هذين ، ثم نسخ ذلك وأوجب الصوم عليه مضيقاً معينا .

(القول الثالث) أنه نزلت هذه الآية في حق الشيخ الهرم قالوا : وتقريره من وجهين : (أحدهما) أن الوسع فوق الطاعة فالوسع اسم لمن كان قادراً على الشيء على وجه السهولة أما الطاعة فهو اسم لمن كان قادراً على الشيء مع العدة والمشقة فقوله (وعلى الذين يطيقونه) أي وعلى الذين يقدرون على الصوم مع العدة والمشقة .

(الوجه الثاني) في تقرير هذا القول القراءة السادة (وعلى الذين يطيقونه) فإن معناه وعلى الذين يحسمونه ويكلفونه ، ومعلوم أن هذا لا يصح إلا في حق من قدر على الشيء مع ضرب من المشقة .

إذا عرفت هذا فنقول : القائلون بهذا القول اختلفوا على قولين (أحدهما) وهو قول السدي : أنه هو الشيخ الهرم ، فلي هذا لا تكون الآية منسوخة ، يروى أن أنساً كان قبل موته يفطر ولا يستطيع الصوم ويطعم لكل يوم مسكيناً وقال آخرون : إنها تتناول الشيخ الهرم والحامل والمرضع سئل الحسن البصري عن الحامل والمرضع إذا عافتا على نفسيهما وعلى ولديهما فقال : فأى مرض أشد من الحمل تفطر وتقتضى .

واعلم أنهم أجمعوا على أن الشيخ الهرم إذا أفطر فعليه الفدية ، أما الحامل والمرضع إذا أفطرتا فهل عليهما الفدية ؟ فقال الشافعي رضي الله عنه : عليهما الفدية ، فقال أبو حنيفة : لا تجب حبة الشافعي أن قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية) تتناول الحامل والمرضع ، وأيضاً الفدية واجبة

على الشيخ الحرم فشكون واجبة أيضاً عليهما ، وأبر حنيفة فرق فقال : الشيخ الحرم لا يمكن إيجاب القضاء عليه فلا جرم وجبت القدية ، أما الحامل والمرضع فالتقضاء واجب عليهما ، فلو أوجبنا القدية عليهما أيضاً كان ذلك جماً بين البديلين وهو غير جائز لأن القضاء بدل والقدية بدل ، فهذا تفصيل هذه الأقوال الثلاثة في تفسير قوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه) .

(أما القول الأول) وهو اختيار الأصم فقد احتجوا على محضته من وجوه (أحدها) أن المرض المذكور في الآية . إما أن يكون هو المرض الذي يكون في الغاية ، وهو الذي لا يمكن شمله ، أو المراد كل ما يسمى مرضاً ، أو المراد ما يكون متوسطاً بين هاتين الدرجتين ، والقسم الثاني باطل بالإتفاق ، والقسم الثالث أيضاً باطل ، لأن المتوسطات لها مراتب كثيرة غير مضبوطة ، وكل مرتبة منها فانها بالنسبة إلى ما فوقها ضعيفة وبالنسبة إلى ما فوقها إلى ما تحتها قوية ، فإذا لم يكن في اللفظ دلالة على تعيين تلك المرتبة مع أن مراد الله هو تلك المرتبة صارت الآية بمحالة وهو خلاف الأصل ، ولما بطل هذان القسمان تعين أن المراد هو القسم الأول ، وذلك لأنه مضبوط ، فحمل الآية عليه أولى لأنه لا يفضي إلى صيرورة الآية بمحالة .

إذا ثبت هذا فنقول : أول الآية دل على إصাব الصوم ، وهو قوله : كتب عليكم الصيام أياماً معدودات ثم بين أحوال المطفورين ، ولما كان المعطوفون على قسمين : منهم من لا يطيق الصوم أصلاً ، ومنهم من يطيقه مع المشقة والعسرة ، فآله تعالى ذكر حكم القسم الأول ثم أوردته بحكم القسم الثاني .

(الحجة الثانية) في تقرير هذا القول أنه لا يقال في العرف للقادر القوى : إنه يطيق هذا الفعل لأن هذا اللفظ لا يستعمل إلا في حق من يقدر عليه مع ضرب من المشقة .
(الحجة الثالثة) أن على أقوالكم لا بد من إيقاع النسخ في هذه الآية وعلى قولنا لا يجب ، ومعلوم أن النسخ كلما كان أقل كان أولى فكان المصير إلى إثبات النسخ من غير أن يكون في اللفظ ما يدل عليه غير جائز .

(الحجة الرابعة) أن القائلين بأن هذه الآية منسوخة اتفقوا على أن ناسخها آية شهود الشهر ، وذلك غير جائز لأنه تعالى قال في آخر تلك الآية (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) ولو كانت الآية ناسخة لهذا لما كان قوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) لازماً بهذا الموضع ، لأن هذا التقدير أوجب الصوم على سبيل التضييق ، ورفع وجوبه على سبيل التخيير ، فكان ذلك دفماً لليسر وإثباتاً للعسر فكيف يليق به أن يقول (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) .
واحتج القاضي رحمه الله على فساد قول الأصم فقال : إن قوله (وعلى الذين يطيقونه) مطوف على المسافر والمريض ، ومن حق المطوف أن يكون غير المطوف عليه فبطل قول الأصم .

(والجواب) أننا بينا أن المراد من المسافر والمريض المذكورين في الآية هما الذان لا يمكنهما الصوم البتة ، والمراد من قوله (وعلى الذين يطيقونه) المسافر والمريض اللذان يمكنهما الصوم ، فكانت المغايرة حاصلة ثبت بما بينا أن القول الذي اختاره الأصم ليس بضعيف ، أما إذا وافقنا الجمهور وسلبنا فساد بقى القولان الآخرين ، وأكثر المفسرين والفقهاء على القول الثاني ، واختاره الشافعي واحتج على فساد القول الثالث ، وهو قول من حمله على الشيخ الحرم والحامل والمرضع بأن قال : لو كان المراد هو الشيخ الحرم لما قال في آخر الآية (وأن تصوموا خير لكم) لأنه لا يطيقه ، ولغاثل أن يقول : هذا محمول على الشيخ الحرم الذي يطيق الصوم ولكنه يفتق عليه ، وعلى هذا التقدير فلا يمتنع أن يقال له : لو عملت هذه المشقة لكان ذلك خيراً لك فإن العبادة كلما كانت أشق كانت أكثر ثواباً .

أما قوله تعالى (فدية طعام مسكين) ففيه مسائلتان :

(المسألة الأولى) قرأ نافع وابن عامر (فدية) بغير تنوين (طعام) بالكسر مضافاً إليه (مسكين) جمعا ، والباقرن (فدية) منونة (طعام) بالرفع (مسكين) مضموض ، أما القراءة الأولى ففيها بحثان (الأول) أنه ما معنى إضافة فدية إلى طعام ؟ فنقول فيه وجهان (أحدهما) أن الفدية لها ذات وصفتها أنها طعام ، فهذا من باب إضافة الموصوف إلى الصفة ، كقولهم : مسجد الجامع وبقله الحقاء (والثاني) قال الواحدي : الفدية اسم للقدرا الواجب ، والطعام اسم يوم الفدية وغيرها ، فهذه الإضافة من الإضافة التي تكون بمعنى (من) كقولك : ثوب خز وعاتم حديد ، والمعنى : ثوب من خز وعاتم من حديد ، فكذلك هنا التقدير : فدية من طعام فأضيفت الفدية إلى الطعام مع أنك تطلق على الفدية اسم الطعام .

(البحث الثاني) أن في هذه القراءة جمعوا المساكين لأن الذين يطيقونه جماعة ، وكل واحد منهم يلزمه مسكين ، وأما القراءة الثانية وهي (فدية) بالتثنية لجمعوا ما بعده مفسراً له ووجدوا المسكين لأن المعنى على كل واحد لكل يوم طعام مسكين .

(المسألة الثانية) الفدية في معنى الجزاء وهو جارة عن البدل القائم على الشيء . وعند أبي حنيفة أنه نصف صاع من بر أو صاع من غيره ، وهو مدان وعند الشافعي مد .

(المسألة الثالثة) احتج الجبائي بقوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه فدية) على أن الاستعانة قبل الفعل فقال : الضمير في قوله (وعلى الذين يطيقونه) حائد إلى الصوم فأثبت القدرة على الصوم حال عدم الصوم ، لأنه أولج عليه الفدية ، وإنما يجب عليه الفدية إذا لم يصم ، فدل هذا على أن القدرة على الصوم حاصلة قبل حصول الصوم .

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون الضمير حائداً إلى الفدية ؟

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى
وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ
مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ

فلما لوجهين (أحدهما) أن القديّة خير مذكورة من قبل فكيف يرجع الضمير إليها (والثاني)
أن الضمير مذكر والقديّة مؤنثة ، فإن قيل : هذه الآية منسوخة فكيف يجوز الاستدلال بها قلنا :
كانت قبل أن صارت منسوخة دالة على أن القدرة حاصلة قبل الفعل ، والحقائق لا تتغير .
أما قوله تعالى (فمن تطوع خيراً فهو خير له) ففيه ثلاثة أوجه (أحدها) أن يطعم مسكيناً
أو أكثر (والثاني) أن يطعم المسكين الواحد أكثر من القدر الواجب (والثالث) قال الزمخشري :
من صام مع القديّة فهو خير له .

أما قوله (وأن تصوموا خيراً لكم) ففيه وجوه (أحدها) أن يكون هذا خطاباً مع الذين
يطيقونه فقط ، فيكون التقدير : وأن تصوموا أيها المطيعون أو المطوقون وتصلتم المصلحة فهو
خير لكم من القديّة (والثاني) أن هذا خطاب مع كل من تقدم ذكرهم ، أي المريض والمسافر
والذين يطيقونه ، وهذا أول لأن اللفظ عام ، ولا يلزم من اتصاله بقوله (على الذين يطيقونه)
أن يكون حكمه مختصاً بهم ، لأن اللفظ عام ولا منافاة في رجوعه إلى الكل ، فوجب الحكم بذلك
وهذا يبين أنه لا بد من الإضمار في قوله (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام
أخر) وأن التقدير : فأفطر فعدة من أيام آخر (الثالث) أن يكون قوله (وأن تصوموا خيراً لكم)
صلياً عليه على أول الآية فالتقدير : كتب عليكم الصيام وأن تصوموا خيراً لكم .

أما قوله (إن كنتم تعلمون) أي أن الصوم عليكم فاعلموا صدق قولنا وأن تصوموا خيراً لكم
(الثاني) أن آخر الآية متعلق بأولها والتقدير كتب عليكم الصيام وأن تصوموا خيراً لكم إن كنتم
تعلمون أي أنكم إذا تدبرتم علمتم ما في الصوم من المنافع الموروثة للتقوى وغيرها مما ذكرناه في
صدر هذه الآية (الثالث) أن العالم بالله لا بد وأن يكون في قلبه خشية الله على ما قاله (إنما يخشى الله)
من عباده العلماء) فذكر العلم والمراد الخشية ، وصاحب الخشية براعي الإحتياط والاحتياط في فعل
الصوم ، فكانه قيل : إن كنتم تعلمون الله حتى تخشونه كان الصوم خيراً لكم .

قوله تعالى ﴿ شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان
فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر

وَلْتَكْبِرُوا لِلَّهِ عَلَى مَا هَدَانَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (١٨٥)

ولا يريد بكم العسر ولتسكروا العدة ولتذكروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون (فيه مسائل :
(المسألة الأولى) الشهر مأخوذ من الشهرة يقال ، شهر الشيء يشهر شهرة وشهراً إذا ظهر ،
وسمى الشهر شهراً لشهرة أمره وذلك لأن حاجات الناس ماسة إلى معرفته بسبب أوقات ديونهم ،
وقضاء نسكهم في صومهم وحجهم ، والشهرة ظهور الشيء . وسمى الهلال شهراً لشهرته وبيانه قال
بعضهم سمى الشهر شهراً باسم الهلال .

(المسألة الثانية) اختلفوا في رمضان على وجوه (أحدها) قال مجاهد : إنه اسم الله تعالى ،
ومعنى قول القائل : شهر رمضان أى شهر الله وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ولا تقولوا
هـاء رمضان وذهب شهر رمضان ولكن قولوا : جاء شهر رمضان وذهب شهر رمضان فإن رمضان اسم
من أسماء الله تعالى .

(القول الثانى) أنه اسم للشهر كشهر رجب وشعبان ، ثم اختلفوا في اشتقاقه على وجوه
(الأول) ما نقل عن الحليل أنه من الرمضاء بسكون الميم ، وهو مطر يأتي قبل الحريف يطهر وجه
الأرض عن الغبار والمخ في أنه كما يغسل ذلك المطر وجه الأرض يطهرها فكذلك شهر رمضان
يفصل أبدان هذه الأمة من الذنوب ويطهر قلوبهم (الثانى) أنه مأخوذ من الرمض وهو حر الجارة
من شدة حر الشمس ، والإسم الرمضاء ، فسمى هذا الشهر بهذا الإسم إما لارتماضهم في هذا الشهر
من حر الجوع أو مقاماة شدته ، كما سموه تأييداً لأنه كان يتبعهم أى يزجهم لشدته عليهم ، وقيل :
لما نقلوا أسماء الشهور عن اللغة القديمة سموها بالأزمنة التى وقعت فيها فوافق هذا الشهر أيام رمض
الحر ، وقيل : سمي هذا الإسم لأنه يرمض الذنوب أى يحرقها ، وقد روى عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم أنه قال « إنما سمي رمضان لأنه يرمض ذنوب عباد الله » (الثالث) أن هذا الإسم
مأخوذ من قولهم : رمضت النعل أرمضه رمضاً إذا دفته بين حجرين ليرق ، ونصل رنيض
ومرموض ، فسمى هذا الشهر : رمضان ، لأنهم كانوا يرمضون فيه أسلحتهم ليقتضوا منها أوطارهم ،
وهذا القول يحكى عن الأزهري (الرابع) لو صح قولهم : إن رمضان اسم الله تعالى ، وهذا الشهر
أيضاً سمي بهذا الإسم ، فاللعن أن الذنوب تتلاشى في جنب رحمة الله حتى كأنها احترقت ، وهذا
الشهر أيضاً رمضان بمعنى أن الذنوب تحترق في جنب بركته .

(المسألة الثالثة) قرئ (شهر) بالرفع وبالنصب ، أما الرفع ففيه وجوه (أحدها) وهو قول
الكسائي أنه ارتفع على البدل من الصيام ، والمعنى : كتب عليكم شهر رمضان (والثاني) وهو قول
الفراء والآنخفش أنه خير مبتداً محذوف بدل من قوله (أياماً) كانه قيل : هو شهر رمضان ، لأن

قوله (شهر رمضان) تفسير للأيام المحدودات وتبين لها (الثالث) قال أبو علي : إن شئت جعلته مبتدأ محذوف الخبر ، كأنه لما تقدم (كتب عليكم الصيام) قيل فيما كتب عليكم من الصيام شهر رمضان أى صيامه (الرابع) قال بعضهم : يجوز أن يكون مبتدأ وخبره (الذى) مع صلته كقوله زيد الذى فى الدار ، قال أبو علي : والأشبه أن يكون (الذى) وصفاً ليكون لفظ القرآن نصاً فى الأمر بصوم الشهر ، لأنك إن جعلته خبراً لم يكن شهر رمضان منصوباً على صومه بهذا اللفظ . إنما يكون خبراً عنه بإزالة القرآن فيه ، وإيضاً إذا جعلت (الذى) وصفاً كان حق النظم أن يكنى عن الشهر لا أن يظهر كقولك : شهر رمضان المبارك من شهده فليصمه وأما قراءة نصب فيها وجوه (أحدها) التقدير : صوموا شهر رمضان (وثانها) على الإبدال من أيام معدودات (وثالثها) أنه مفعول (وأن تصوموا) وهذا الوجه ذكره صاحب الكشف واهترضى عليه بأن قيل : فعلى هذا التقدير يصير النظم : وأن تصوموا رمضان الذى أزل فيه القرآن خير لكم ، وهذا يقتضى وقوع الفصل بين المبتدأ والخبر بهذا الكلام الكثير وهو غير جائز لأن المبتدأ والخبر جاريان مجرى الشيء الواحد وإيقاع الفصل بين الشيء وبين نفسه غير جائز .

أما قوله (أزل فيه القرآن) اعلم أنه تعالى لما خص هذا الشهر بهذه العبادة بين العلة لهذا التخصيص ، وذلك هو أن الله سبحانه خصه بأعظم آيات الربوبية ، وهو أنه أزل فيه القرآن ، فلا يبعد أيضاً تخصيصه بنوع عظيم من آيات العبودية وهو الصوم ، مما يحقق ذلك أن الأنوار الصمدية متجلية أبداً يتمتع عليها الإخفاء والاحتجاب إلا أن العلاقة البشرية مألوفة من ظهورها فى الأرواح البشرية والصوم أقوى الأسباب فى إزالة العلاقة البشرية ولذلك فإن أبواب المكاشفات لا سبيل لهم إلى التوصل إليها إلا بالصوم ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام «لولا أن الشياطين يحرمون على قلوب بني آدم لنظروا إلى ما سكوت السموات» ثبت أن بين الصوم وبين نزول القرآن مناسبة عظيمة فلما كان هذا الشهر مختصاً بنزول القرآن ، وجب أن يكون مختصاً بالصوم ، وفى هذا الموضع أمرار كثيرة والقدر الذى أشرنا إليه كاف هنا ، ثم هنا سائل :

(المسألة الأولى) قوله تعالى (أزل فيه القرآن) فى تفسيره قولان (الأول) وهو اختيار الجمهور : أن الله تعالى أزل القرآن فى رمضان عن النبي صلى الله عليه وسلم « نزل مصحف إبراهيم فى أول ليلة من رمضان وأزلت التوراة لست مضين والإنجيل لثلاث عشر والقرآن لأربع وعشرين » وهما سؤالات :

(السؤال الأول) أن القرآن ما نزل على محمد عليه الصلاة والسلام دفعة ، وإنما نزل عليه فى مدة ثلاث وعشرين سنة منها بعضاً ، وكما نزل بعضه فى رمضان نزل بعضه فى سائر الشهور ، فما معنى تخصيص إزاله بـ رمضان .

(والجواب عنه من وجهين) (الأول) أن القرآن أنزل في ليلة القدر جملة إلى سماء الدنيا ، ثم نزل إلى الأرض نجوما ، وإنما جرت الحال على هذا الوجه لما عليه تعالى من المصلحة على هذا الوجه فإنه لا يبعد أن يكون للبلائكة الذين هم سكان سماء الدنيا مصلحة في إنزال ذلك إليهم أو كان في المعلوم أن في ذلك مصلحة للرسول عليه السلام في توقع الوحي من أقرب الجهات ، أو كان فيه مصلحة لجبريل عليه السلام ، لأنه كان هو المأمور بإنزاله وتأديته ، أما الحكمة في إنزال القرآن على الرسول منجها مفرقا فقد شرحناها في سورة الفرقان في تفسير قوله تعالى (وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لثبت به عقادك) .

(الجواب الثاني عن هذا السؤال) أن المراد منه أنه ابتدئ بإزالة ليلة القدر من شهر رمضان وهو قول محمد بن إسحاق وذلك لأن مبادئ الملل والدول هي التي يؤرخ بها لكونها أشرف الاوقات ولائها أيضا وأوقات مضبوطة معلومة .

واعلم أن الجواب الأول لا يحتاج فيه إلى تحميل شيء من المجاز وهنا يحتاج فإنه لا بد على هذا الجواب من حمل القرآن على بعض أجزائه وأقسامه .

(السؤال الثاني) كيف الجمع بين هذه الآية على هذا القول ، وبين قوله تعالى (إنا أنزلناه في ليلة القدر) وبين قوله (إنا أنزلناه في ليلة مباركة) .

(والجواب) روى أن ابن عمر استدلل بهذه الآية ويقول (إنا أنزلناه في ليلة القدر) أن ليلة القدر لابد وأن تكون في رمضان ، وذلك لأن ليلة القدر إذا كانت في رمضان كان إنزاله في ليلة القدر إنزالا له في رمضان ، وهذا كمن يقول : لقيت فلانا في هذا الشهر فيقال له . في أي يوم منه فيقول يوم كذا فيكون ذلك تفسيرا للسلام الأول فكذا هنا .

(السؤال الثالث) أن القرآن على هذا القول يحتمل أن يقال : إن الله تعالى أنزل كل القرآن من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا في ليلة القدر ثم أنزله إلى محمد صلى الله عليه وسلم منجها إلى آخر عمره ، ويحتمل أيضا أن يقال : إنه سبحانه كان ينزل من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا من القرآن ما يعلم أن محمدا عليه السلام وأمه يحتاجون إليه في تلك السنة ثم ينزله على الرسول على قدر الحاجة ثم كذلك أبدا مادام فأجما أقرب إلى الصواب .

(الجواب) كلاهما محتمل ، وذلك لأن قوله (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن) يحتمل أن يكون المراد منه الشخص ، وهو رمضان معين ، وأن يكون المراد منه النوع ، وإذا كان كل واحد منهما محتملا صالحا وجب التوقف .

(القول الثاني) في تفسير قوله (أنزل فيه القرآن) قال سفيان بن عيينة : أنزل فيه القرآن معناه أنزل في فضله القرآن ، وهذا اختيار الحسين بن الفضل قال : ومثله أن يقال : أنزل في الصديق كذا

آية : يريدون في فضله قال ابن الابارى : أنزل في إيجاب صومه على الخلق القرآن ، كما يقول : أنزل الله في الزكاة كذا وكذا يريد في إيجابها وأنزل في الحر كذا يريد في تحريمها .

(المسألة الثانية) القرآن اسم لما بين اللفظين من كلام الله ، واختلفوا في اشتقاقه ، فروى الواحدى في البسيط عن محمد بن عبد الله بن الحكم أن الشافعى رضى الله عنه كان يقول : إن القرآن اسم وليس بمهموز ولم يؤخذ من قرأت ولكنه اسم لكتاب الله مثل التوراة والإنجيل ، قال ويهمز قراءة ولا يهمز القرآن كما يقول (وإذا قرأت القرآن) قال الواحدى : وقول الشافعى إنه اسم لكتاب الله يشبه أنه ذهب إلى أنه غير مشتق ، وذهب آخرون إلى أنه مشتق ، واعلم أن القائلين بهذا القول منهم من لا يهمزه ومنهم من يهمزه ، أما الأولون فلم فيه اشتقاقان (أحدهما) أنه مأخوذ من قرئت الشيء بالشئ إذا ضمنت أحدهما إلى الآخر ، فهو مشتق من قرن والإسم قران غير مهموز ، فسعى القران قرانا إما لأن مافيه من السور والآيات والحروف يقترن بعضها ببعض ، أو لأن مافيه من الحكم والشرائع مقترن بعضها ببعض ، أو لأن مافيه من الدلائل الدالة على كونه من عند الله مقترن بعضها ببعض ، أخصي اشتباهه على جهات الفصاحة وظل الأسلوب الغريب ، وعلى الأخبار عن المنبئات ، وعلى العلوم الكثيرة ، فعل هذا التقدير هو مشتق من قرن والإسم قران غير مهموز (وثانيهما) قال الفراء : أظن أن القرآن سمي من القرائن ، وذلك لأن الآيات يصدق بعضها بعضها على ما قال تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) ففى قرائن ، وأما الذين همزوا ظاهرا فلهم وجوه (أحدها) أنه مصدر القراءة يقال : قرأت القرآن فأنما أفروه قرأ وقراءة وقرآنا ، فهو مصدر ، ومثل القرآن من المصادر : الرجحان والنقصان والخسران والنفقان ، قال الشاعر :

محمرا بأشعث عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحا وقرآنا

أى قراءة ، وقال الله سبحانه وتعالى (إن قرآن الفجر كان مشهودا) هذا هو الأصل ، ثم إن المقروء يسمى قرآنا ، لأن المفعول يسمى بالمصدر كما قالوا للشرب : شراب وللكتوب كتاب ، واشتهر هذا الإسم في العرف حتى جعلوه اسما لكلام الله تعالى (وثانيها) قال الزجاج وأبو عبيدة : إنه مأخوذ من القرء وهو الجمع ، قال حمرو :

مجان اللون لم تقرأ جنيينا

أى لم تجمع فى رحما ولدا ، ومن هذا الأصل : قرء المرأة وهو أيام اجتراح الدم فى رحما ، فسعى القرآن قرآنا ، لأنه يجمع السور ويضمها (وثالثها) قول قطرب وهو أنه سمي قرآنا ، لأن القارئ يكتبه ، وعند القراءة كأنه يلقى من فيه أخذا من قول العرب : ما قرأت الناقة سلى قط ، أى مارمت بولده وما أسقطت ولدا قط وما طرحت ، وسمى الحيض ، قرأ لهذا التأويل ، فالقرآن

بلفظه القارىء من فيه ويلقيه فسمى قرآنا .

(المسألة الثالثة) قد ذكرنا في تفسير قوله تعالى (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا) أن التنزيل مختص بالنزول على سبيل التدرج ، والإزال مختص بما يكون النزول فيه دفعة واحدة ، ولهذا قال الله تعالى (نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل) إذا ثبت هذا فنقول : لما كان المراد هنا من قوله تعالى (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن) أنزل من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا ، لا جرم ذكره بلفظ الإنزال دون التنزيل ، وهذا يدل على أن هذا القول راجع على سائر الأقوال . أما قوله (هدى الناس) ففيه مسائلتان :

(المسألة الأولى) بينا تفسير الهدى في قوله تعالى (هدى للبتقين) .
والسؤال أنه تعالى جعل القرآن في تلك الآية هدى للبتقين ، وهنا جعله هدى للناس ، فكيف وجه الجمع ؟ وجوابه ما ذكرناه هناك .

(المسألة الثانية) (هدى الناس) ينصب على الحال ، أى أنزل وهو هداية للناس إلى الحق وهو آيات وأحاديث مكشوفات مما يهدى إلى الحق ويفرق بين الحق والباطل .
أما قوله تعالى (ويبينات من الهدى والفرقان) ففيه إشكال وهو أن يقال : ما معنى قوله (ويبينات من الهدى) بعد قوله (هدى) .

وجوابه من وجوه (الأول) أنه تعالى ذكر أولا أنه هدى ، ثم الهدى على قسمين : تارة يكون كونه هدى للناس بينا جليا ، وتارة لا يكون كذلك ، والقسم الأول لا شك أنه أفضل فكانه قيل : هو هدى لأنه هو البين من الهدى ، والفارق بين الحق والباطل ، فهذا من باب ما يذكر المجلس ويعطف نوعه عليه . لكونه أشرف أنواعه ، والتقدير كأنه قيل : هذا هدى ، وهذا بين من الهدى ، وهذا بينات من الهدى ، ولا شك أن هذا غاية المبالغات (الثاني) أن يقال : القرآن هدى في نفسه ، ومع كونه كذلك فهو أيضا بينات من الهدى والفرقان ، والمراد بالهدى والفرقان : التوراة والإنجيل قال الله تعالى (نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى الناس وأول الفرقان) وقال (وإذا أتينا موسى الكتاب والفرقان لمسلم تهتدون) وقال (ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وحيانا وذكرنا للبتقين) فيبين تعالى وتقدس أن القرآن مع كونه هدى في نفسه ففيه أيضا هدى من الكتب المتقدمة التي هي هدى وفرقان (الثالث) أن يعمل الأول على أصول الدين ، والهدى الثاني على فروع الدين ، لئلا يزدول التكرار والله أعلم .

وأما قوله تعالى (فن شهد منكم الشهر فليصمه) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) نقل الواحدى رحمه الله في البسيط عن الأخصف والمازني أنهما قالا : الغاء في قوله (فن شهد منكم الشهر فليصمه) زائدة ، قالا : وذلك لأن الغاء قد تدخل المطفأ والجواب

أو تكون زائدة ، وليس للعطف والجواز هنا وجه ، ومن زيادة الفاء قوله تعالى (قل إن الموت الذي تفرون منه فإنه ملائكم ثم تردون إلى عالم النيب) .
وأقول : يمكن أن يقال الفاء هنا للجواز فإنه تعالى لما بين كون رمضان مختصاً بالفضيلة العظيمة التي لا يشاركه سائر الشهور فيها ، فبين أن اختصاصه بتلك الفضيلة يناسب اختصاصه بهذه العبادة ، ولولا ذلك لما كان لتقديم بيان تلك الفضيلة هنا وجه كأنه قيل : لما علم اختصاص هذا الشهر بهذه الفضيلة فأتهم أيضاً بخصوه بهذه العبادة ، أما قوله تعالى (فإنه ملائكم) الفاء فيه غير زائدة وأيضاً بل هذا من باب مقابلة العدد بالعدد كأنه قيل : لما فروا من الموت لجزائهم أن يقرب الموت منهم ليعلموا أنه لا يخفى الجدر عن التقدر .

(المسألة الثانية) (شهد) أى حضروا والشهود الحضور ، ثم هنا قولان (أحدهما) أن مفعول شهد محذوف لأن المعنى : فن شهد منكم البلد أو بيته بمعنى لم يكن مسافراً وقوله (الشهر) انتصابه على الطرفين وكذلك الماء في قوله (فليصمه) .

(والقول الثاني) مفعول (شهد) هو (الشهر) والتقدير : من شاهد الشهر بعقله ومعرفته فليصمه وهو كما يقال : شهدت عصر فلان ، وأدركت زمان فلان ، واعلم أن كلا القولين لا يتم إلا بمخالفة الظاهر ، أما القول الأول فأنما يتم بإظهار أمر زائد ، وأما القول الثاني فيوجب دخول التخصيص في الآية . وذلك لأن شهود الشهر حاصل في حق الصبي والمجنون والمرضى والمسافر مع أنه لم يجب على واحد منهم الصوم إلا أنا بينا في أصول الفقه أنه متى وقع التمازى بين التخصيص والإيضاح فالتخصيص أولى ، وأيضاً فلأننا على القول الأول لما التزمنا الإيضاح لا بد أيضاً من التزام التخصيص لأن الصبي والمجنون والمرضى كل واحد منهم شهد الشهر مع أنه لا يجب عليهم الصوم بل المسافر لا يدخل فلا يحتاج إلى تخصيص هذه الصورة فيه فالقول الأول لا يتمشى إلا مع التزام الإيضاح والتخصيص والقول الثاني يتمشى بمجرد التزام التخصيص فكان القول الثاني أولى هذا ما عندي فيه مع أن أكثر المحققين كالواحدى وصاحب الكشاف ذهبوا إلى الأول .

(المسألة الثالثة) الألف واللام في قوله (فن شهد منكم الشهر) للمهود السابق وهو شهر ربهضان ، ونظيره قوله تعالى (لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء فاذلم بأتوا بالشهداء) أى فاذلم بأتوا بالشهداء الأربعة .

(المسألة الرابعة) اعلم أن في الآية إشكالا وهو أن قوله تعالى (فن شهد منكم الشهر فليصمه) جملة مركبة من شرط وجزاء فالشرط هو شهود الشهر والجزاء هو الأمر بالصوم ومالم يوجد الشرط بتامه لا يترب عليه الجزاء والشهر اسم للزمان المخصوص من أوله إلى آخره ، فشهود الشهر إنما يحصل عند الجزاء الأخيرين من الشهر وظاهر هذه الآية يقتضى أن عند شهود الجزء الأخير من الشهر

يجب عليه صوم كل الشهر وهذا محال ، لأنه يفرض إلى إيقاع الفعل في الزمان المتقضى وهو ممتنع ، فلهذا الدلائل هلينا أنه لا يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها ، وأنه لا بد من صرفها إلى التأويل ، وطريقه أن يجعل لفظ الشهر على جزء من أجزاء الشهر في جانب الشرط فيصير تقريره : من شهد جزءاً من أجزاء الشهر فليصم كل الشهر ، فعلى هذا : من شهد هلال رمضان فقد شهد جزءاً من أجزاء الشهر ، وقد تحقق الشرط فيرتب عليه الجزاء ، وهو الأمر بصوم كل الشهر ، وعلى هذا التأويل يستقيم معنى الآية وليس فيه إلا حمل لفظ الكل على الجزء وهو مجاز مشهور .

واعلم أن المنقول عن على أن المراد من هذه الآية ، فن شهد منكم أول الشهر فليصم جميعه وقد عرفت بما ذكرنا من الدليل أنه لا يصح البتة إلا هذا القول ، ثم يتفرع على هذا الأصل فرعان (أحدهما) أنه إذا شهد أول الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر (والثاني) أنه إذا شهد آخر الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر .

(أما الأول) فهو أنه نقل عن على رضي الله عنه أن من دخل عليه الشهر وهو مقيم ثم سافر ، أن الواجب أن يصوم الكل ، لأننا بينا أن الآية تدل على أن من شهد أول الشهر وجب عليه صوم كل الشهر ، وأما سائر المجتهدين فيقولون : إن قوله تعالى (فن شهد منكم الشهر فليصمه) وإن كان معناه : أن من شهد أول الشهر فليصمه كله إلا أنه عام يدخل فيه الحاضر والمسافر ، وقوله بعد ذلك (فن كان منكم سريراً أو هل سفر فعدة من أيام أخر) خاص والخاص مقدم على العام ، فثبت أنه وإن سافر بعد شهره الشهر فانه يحل له الإنظار .

(وأما الثاني) وهو أن أبا حنيفة زعم أن المجنون إذا أفاق في أثناء الشهر يلزمه قضاء ما مضى ، قال : لأننا قد دللنا على أن المفهوم من هذه الآية أن من أدرك جزءاً من رمضان يلزمه صوم كل رمضان والمجنون إذا أفاق في أثناء الشهر فقد شهد جزءاً من رمضان فوجب أن يلزمه صوم كل رمضان ، فإذا لم يمكن صيام ما تقدم فالتفضاء واجب .

(المسألة الخامسة) اعلم أن قوله تعالى (فن شهد منكم الشهر فليصمه) يستدعي بحثين :

(البحث الأول) أن شهرد الشهر بماذا يحصل ؟ فنقول : إما بالرؤية وإما بالسماع ، أما الرؤية فنقول : إذا رأى إنسان هلال رمضان فاما أن يكون منفرداً بذلك الرؤية أو لا يكون ، فإن كان منفرداً بها فاما أن يرد الإمام شهادته أو لا يرداها ، فإن تفرد بالرؤية ورد الإمام شهادته ، لزمه أن يصوم ، لأن الله تعالى جعل شهرد الشهر سبباً لوجوب الصوم عليه ، وقد حصل شهرد الشهر في حقه ، فوجب أن يجب عليه الصوم ، وأما إن انفرد بالرؤية وقبل الإمام شهادته أو لم ينفرد بالرؤية فلا كلام في وجوب الصوم ، وأما السماع فنقول إذا شهد عدلان على رؤية الهلال حكم به في الصوم والفطر جميعاً ، وإذا شهد عدل واحد على رؤية هلال شوال لا يحكم به وإذا شهد على هلال رمضان

يحكم به احتياطاً لأمر الصوم والفرق بينه وبين هلال شوال أن هلال رمضان للدخول في العبادة وهلال شوال للخروج من العبادة، وقول الواحد في إثبات العبادة بقبول، أما في الخروج من العبادة لا يقبل إلا على قول الإثنين، وعمل أنه لا فرق بينهما في الحقيقة، لأننا إنما قبلنا قول الواحد في هلال رمضان لكي يصوموا ولا يفطروا احتياطاً فكذا لا يقبل قول الواحد في هلال شوال لكي يصوموا ولا يفطروا احتياطاً.

(البعد الثاني في الصوم) فنقول: إن الصوم هو الإمساك عن المفطرات مع العلم بكونه صائماً من أول طلوع الفجر الصادق إلى حين غروب الشمس مع النية وفي الحد قيود:

(القيد الأول) الإمساك وهو احتراز عن شيتين (أحدهما) لو طارت ذبابة إلى حلقه، أو وصل خبار الطريق إلى بطنه لا يبطل صومه، لأن الاحتراز عنه شاق، والله تعالى يقول في آية الصوم (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) (والثاني) لو صب الطعام أو الشراب في حلقه كرهاً أو حال النوم لا يبطل صومه، لأن المعتبر هو الإمساك والامتناع والإكراه لا ينافي ذلك.

(القيد الثاني) قولنا من المفطرات وهي ثلاثة: دخول داخل، وخروج خارج، والجماع، وحد الدخول كل عين وصل من الظاهر إلى الباطن من منفذ مفتوح إلى الباطن إما الدماغ أو البطن وما فيه من الأمعاء والمثانة، أما الدماغ فيحصل الفطر بالعموط وأما البطن فيحصل الفطر بالحقنة وأما الخروج فالقبح بالاختيار والاستمنا. يبطلان الصوم، وأما الجماع فلا يبطل الصوم.

(القيد الثالث) قولنا مع العلم بكونه صائماً فلو أكل أو شرب ناسياً للصوم لا يبطل صومه عند أبي حنيفة والشافعي وعند مالك يبطل.

(القيد الرابع) قولنا من أول طلوع الفجر الصادق والدليل عليه قوله تعالى (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) وكلمة (حتى) لانتهاى الغاية، وكان الأعمش يقول: أول وقته إذا طلعت الشمس، وكان يبيع الأكل والشرب بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس، ويحتج بأن انتهاء اليوم من وقت غروب الشمس، فكذلك ابتداءه يجب أن يكون من عند طلوعها، وهذا باطل بالنص الذي ذكرناه، وحكى عن الأعمش أنه دخل عليه أبو حنيفة يموده، فقال له الأعمش: إنك لتليل على قلبي وأنت في بيتك، فكيف إذا زرتني؟ فسكت عنه أبو حنيفة فلما خرج من عنده قيل له: لم سكنت عنه؟ فقال: وماذا أقول في رجل ماصم وما صلى في دهره عني به أنه كان يأكل بعد الفجر الثاني قبل الشمس فلا صوم له وكان لا يتنقل من الإنزال فلا صلاة له.

(القيد الخامس) قولنا إلى غروب الشمس، ودليله قوله عليه السلام «إذا أنبل الليل من مهنا وأدبر النهار من مهنا فقد أفطر الصائم» ومن الناس من يقول وقت الإفطار عند غروب ضوء

العمس ، فأس هذا الطرف على الطرف الأول من النهار .

(الفيد السادس) قولنا مع النية ، ومن الناس من يقول : لا حاجة لصوم رمضان إلى النية لأن الله تعالى أمر بالصوم في قوله (فليصمه) والصوم هو الإمساك وقد وجد فيخرج عن العهدة لكننا نقول : لابد من النية لأن الصوم عمل بدليل قوله عليه السلام « أحضل الأعمال الصوم » والعمل لابد فيه من النية لقوله عليه السلام « إنما الأعمال بالنيات » .

(المسألة السادسة) القائلون بأن الآية المتقدمة تدل على أن المقيم الصحيح غير بين أن يصوم وبين أن يفطر مع الفدية قالوا : هذه الآية ناعمة لها وأمر مسلم الأصغاني والأصم ينكرون ذلك ، وقد تقدم شرح هذه المسألة ثم بتقدير صحة القول بهذا النسخ فهذا يدل على أن نسخ الأخف بالأثقل جائز ، لأن إيجاب الصوم على التمييز أقل من إيجابه على التخيير بينه وبين الفدية .
أما قوله تعالى (فمن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) فقد تقدم تفسير هذه الآية ، وقد تقدم بيان السبب في التكرير .

أما قوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) فاعلم أن هذا الكلام إنما يحسن ذكره هنا بشرط دخول ما قبله فيه والأمر هنا كذلك لأن الله تعالى أوجب الصوم على سبيل السهولة واليسر فإنه ما أوجب إلا في مدة قليلة من السنة ثم ذلك القليل ما أوجه على المريض ولا على المسافر وكل ذلك رعاية لمعنى اليسر والسهولة وهما مسائل :

(المسألة الأولى) اليسر في اللغة معناه السهولة ومنه يقال لغني والسعة اليسار لأنه يسهل به الأمور واليد اليسرى قيل تلي الفعال باليسر ، وقيل إنه يتسهل الأمر بمروتها الخفيفة .

(المسألة الثانية) المعزلة احتجوا بهذه الآية في أن تكليف ما لا يطاق غير واقع ، قالوا لأنه تعالى لما بين أنه يريد بهم ما تيسر دون ما تيسر فكيف يكلفهم ما لا يقدر على من الإيمان وجوابه أن اليسر والعسر لا يفيدان العموم لما ثبت في أصول الفقه أن اللفظ المفرد الذي دخل عليه الألف واللام لا يفيد العموم ، وأيضاً فلو سلمنا ذلك لكننا قد ينصرف إلى المعهود السابق فنصرفه إلى المعهود السابق في هذا الموضع .

(المسألة الثالثة) المعزلة تمسكوا بهذه الآية في إثبات أنه قد يقع من المبد ما لا يريد الله وذلك لأن المريض لو حمل نفسه على الصوم حتى أجهد ، لكان يجب أن يكون قد فعل ما لا يريد الله منه إذ كان لا يريد العسر (الجواب) يحتمل اللفظ على أنه تعالى لا يريد أن يأمره بما فيه عسر ، وإن كان قد يريد منه العسر وذلك لأن عندنا الأمر قد ثبت بدون الإرادة .

(المسألة الرابعة) قالوا : هذه الآية دالة على رحمة سبحانه لعباده فلو أراد بهم أن يكفروا فيصهروا إلى النار ، وخلق فيهم ذلك الكفر لم يكن لا تقاً به أن يقول (يريد الله بكم اليسر ولا يريد

بكم اليسر) والجواب أنه معارض بالعلم .

أما قوله تعالى (ولتكلوا العدة) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) فرأى أبو بكر عن عاصم (ولتكلوا العدة) بتشديد الميم والباقون بالتخفيف وهما لغتان : أكملت وكملت .

(المسألة الثانية) فلتأمل أن يقول (ولتكلوا العدة) على ماذا خلق ؟ .

جوابنا : أجمعوا على أن الفعل الممثل محذوف ، ثم فيه وجهان (أحدهما) ما قاله الفراء وهو أن التقدير : ولتكلوا العدة وتكبروا الله على ما حداكم ولعلكم تفكرون ، فعل جملة ما ذكر وهو الأمر بصوم العدة ، وتعليم كيفية القضاء ، والرخصة في إباحة الفطر ، وذلك لأنه تعالى لما ذكر هذه الأمور الثلاثة ذكر عقابا ألفاظاً ثلاثة ، فقوله (ولتكلوا العدة) حلة للأمر بمراعاة العدة (ولتكبروا) حلة ما علمت من كيفية القضاء (ولعلكم تفكرون) حلة الترخص والتسهيل ، وظهر ما ذكرنا من حذف الفعل المنبه ما قبله عليه قوله تعالى (وكذلك نرى إبراهيم منكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين) أى أربناه .

(الوجه الثاني) ما قاله الزجاج ، وهو أن المراد به أن الذى تقدم من التكليف حل للمقيم صحيح ، والرخصة للمريض والمسافر إنما هو إكمال العدة لأنه مع الطاعة يسهل عليه إكمال العدة ، ومع الرخصة في المرض والسفر يسهل إكمال العدة بالقضاء ، فلا يكون سهراً ، فبين تعالى أنه كلف الكل على وجه لا يكون إكمال العدة سهراً ، بل يكون سهلاً يسيراً ، والفرق بين الوجهين أن في الأول إحصاراً وقع بعد قوله (ولتكلوا العدة) وفي الثاني قبله :

(المسألة الثالثة) إنما قال (ولتكلوا العدة) ولم يقل : ولتكملاوا الشهر ، لأنه لما قال : ولتكلوا العدة دخل تحته عدة أيام الشهر وأيام القضاء لتقدم ذكرهما جميعاً ولذلك يجب أن يكون عدد القضاء مثلاً لعدد المقضى ، ولو قال تعالى : ولتكملاوا الشهر لدل ذلك على حكم الأداء فقط ولم يدخل حكم القضاء .

أما قوله (ولتكبروا الله على ما حداكم) ففيه وجهان (الأول) أن المراد منه التكبير ليلة الفطر قال ابن عباس : حق على المسلمين إذا رأوا هلال شوال أن يكبروا ، وقال الشافعي : وأحب إظهار التكبير في العيدين ، وبه قال مالك وأحمد وإسحاق وأبو يوسف ومحمد ، وقال أبو حنيفة : يكبره ذلك غداة الفطر ، واحتج الشافعي رحمه الله بقوله تعالى (ولتكلوا العدة ولتكبروا الله على ما حداكم) وقال : معناه ولتكلوا عدة شهر رمضان لتكبروا الله عند انقضاءه على ما حداكم إلى هذه الطاعة ، ثم يترفع على هذا ثلاث مسائل (أحدها) اختلف قوله في أن أى العيدين أو كد في التكبير ؟ فقال في القديم : ليلة النحر أو كد لإجماع السلف عليها ، وقال في الجديد : ليلة الفطر أو كد لورود النص

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ

فيها (وثالثها) أن وقت التكبير بعد غروب الشمس من ليلة الفطر ، وقال مالك : لا يكبر في ليلة الفطر ولكنه يكبر في يومه ، وروى هذا عن أحمد ، وقال إسحق : إذا دعا إلى المصل حجة العاصي أن قوله تعالى (ولتكبروا الله على ما هداكم) يدل على أن الأمر بهذا واجب أن يكون التكبير وقع معللا بمحصل هذه الهداية ، لكن بعد غروب الشمس تحصل هذه الهداية ، فوجب أن يكون التكبير من ذلك الوقت (وثالثها) مذهب الصائفي أن وقت هذا التكبير تمتد إلى أن يحرم الإمام بالصلاة ، وقيل فيه قولان آخران (أحدهما) إلى خروج الإمام (والثاني) إلى انصراف الإمام والصحيح هو الأول ، وقالوا أبو حنيفة : إذا بلغ إلى أدنى المصل ترك التكبير .

(القول الثاني) في تفسير قوله (ولتكبروا الله) أن المراد منه التذمُّع لله شكراً على ما وفق على هذه الطاعة ، وأعلم أن تمام هذا التكبير إنما يكون بالقول والاعتقاد والعمل أما القول : فالإقرار بصفاته الملئ ، وأسمائه الحسنى ، وتنزيهه عما لا يليق به من تد وصاحبة وولد وشبه بالخلق ، وكل ذلك لا يصح إلا بعد صحة الاعتقاد بالقلب وأما العمل : فالتعبد بالطاعات من الصلاة والصيام والحج وأعلم أن القول الأول أقرب ، وذلك لأن تكبير الله تعالى بهذا التفسير واجب في جميع الأوقات ، ومع كل الطاعات فخصيص هذه الطاعة بهذا التكبير يوجب أن يكون هذا التكبير له خصوصية دائمة على التكبير الواجب في كل الأوقات .

أما قوله تعالى (على ما هداكم) فإنه يتضمن الإنعام العظيم في الدنيا بالأدلة والتعريف والتوفيق والمعصية ، وعند أصحابنا بخلق الطاعة .

وأما قوله تعالى (وللمك تشكرون) ففيه بحثان (أحدهما) أن كلمة (لعل) للترجي ، والترجي لا يجوز في حق الله (والثاني) البحث عن حقيقة الشكر ، وهذا بحثان قد مر تقريرهما .

بق مباحث ثالث ، وهو أنه ما الفائدة في ذكر هذا اللفظ في هذا الموضع فنقول : إن الله تعالى لما أمر بالتكبير وهو لا يتم إلا بأن يعلم العبد جلال الله وكبريائه وعزته وعظمته ، وكونه أكبر من أن تصل إليه عقول العقلاء ، وأوصاف الواصفين ، وذكر الذاكرين ، ثم يعلم أنه سبحانه مع جلالة وعزته واستغناؤه عن جميع المخلوقات ، فضلاً عن هذا المسكين خصه الله بهذه الهداية العظيمة لا بد وأن يصير ذلك داعياً للعبد إلى الاشتغال بشكره ، والمواظبة على التنازل عليه بمقدار قدرته وطاقته فهذا قال (وللمك تفكرون) .

قوله عز وجل (وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي

فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿١٨٦﴾

لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿ في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) في كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه (الأول) أنه تعالى لما قال بعد إيجاب فرض الصوم وبيان أحكامه (ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تذكرون) فأمر العبد بالتكبير الذي هو الذكر وبالعكس ، بين أنه سبحانه بطهه ورحمته قريب من العبد مطلع على ذكره وشكره فيسمع نداءه ، ويحجب دعاءه ، ولا يغيب رجاءه (والثاني) أنه أمر بالتكبير أولاً ثم رغبه في الدعاء ثانياً ، تنبيهاً على أن الدعاء لا بد وأن يكون مسبوقاً بالثناء الجليل ، ألا ترى أن التحليل عليه السلام لما أراد الدعاء قدم عليه الثناء ، فقال أولاً (الذي خلقني فهو يهدين) إلى قوله (والذي أطمع أن ينغرل خطيئتي يوم الدين) وكل هذا ثناء منه على الله تعالى ثم شرع بعده في الدعاء فقال (رب هب لي حكماً وألحقني بالصالحين) فكذلك هنا أمر بالتكبير أولاً ثم شرع بعده في الدعاء ثانياً (الثالث) إن الله تعالى لما فرض عليهم الصيام كما فرض على الذين من قبلهم ، وكان ذلك على أنهم إذا ناموا حرم عليهم ما يحرم على الصائم ، ففقد ذلك على بعضهم حتى عصوا الله في ذلك التكليف ، ثم ندموا وسألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن توبتهم ، فأرسل الله تعالى هذه الآية مخبراً لهم بقبول توبتهم ، ونسخ ذلك التعبد بسبب دعائهم وتضرعهم .

(المسألة الثانية) ذكروا في سبب نزول هذه الآية وجوها (أحدها) ما روى عن كعب أنه قال ، قال موسى عليه السلام : يارب أقرب أنت فأناجيلك ، أم بعيد فأناديك ؟ فقال : يا موسى أنا جليس من ذكرى ، قال : يارب فأنا نكون على حالة نهلك أن نذكر لك جليها من جنابة وغانط ، قال : يا موسى اذكرني على كل حال ، فلما كان الأمر على هذه الصفة رغب الله تعالى عباده في ذكره وفي الرجوع إليه في جميع الأحوال ، فأرسل الله تعالى هذه الآية (وثانيها) أن أعرابياً جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : أقرب ربنا فتناجيله ، أم بعيد فتناديه ؟ فأرسل الله تعالى هذه الآية (وثالثها) أنه عليه السلام كان في غزوة وقد رفع أصحابه أصواتهم بالتكبير والتهليل والدعاء ، فقال عليه السلام : إنكم لا تدعون أصم ولا غافلاً إنما تدعون سميماً قريباً (ورابعها) ما روى عن قتادة وغيره أن سبيح أن الصحابة قالوا : كيف ندعو ربنا يا نبي الله ؟ فأرسل الله تعالى هذه الآية (وخامسها) قال عطاء وغيره : إنهم سأله في أي ساعة ندعوه ؟ فأرسل الله تعالى هذه الآية (وسادسها) ما ذكره ابن عباس ، وهو أن يهود أهل المدينة قالوا : يا محمد كيف يسمع ربك دعاءنا ؟ فنزلت هذه الآية (وسابعها) قال الحسن : سأل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا : أين ربنا ؟ فأرسل الله تعالى هذه الآية (وثامنها) ما ذكرنا أن قوله (كما كتب على الذين من قبلكم) لما اقتضى تحريم الأكل بعد

النوم ، ثم إنهم أكلوا ثم ندموا وتابوا وسألوا النبي صلى الله عليه وسلم أنه تعالى هل يقبل توبتنا ؟
فأنزل الله هذه الآية .

واعلم أن قوله (وإذا سألك عبادى عنى فاقى قريب) يدل على أنهم سألو النبي عليه السلام عن
الله تعالى ، فذلك السؤال إما أنه كان سؤالاً عن ذات الله تعالى ، أو عن صفاته ، أو عن أفعاله ، أما
السؤال عن الذات فهو أن يكون السائل ممن يعمز التفتيش ، فيسأل عن القرب والبعد بحسب
الذات ، وأما السؤال عن الصفات فهو أن يكون السائل سأل عن أنه تعالى هل يسمع دعاءنا فيكون
السؤال واقفاً على كونه تعالى سميماً ، أو يكون المقصود من السؤال أنه تعالى كيف أذن في الدعاء ،
وهل أذن في الدعاء ، وهل أذن في أن يدعو بصحيح الأسماء ، أو ما أذن إلا بأن ندعوه بأسماء معينة .
وهل أذن لنا أن ندعوه كيف شئنا ، أو ما أذن بأن ندعوه على وجه معين ، كما قال تعالى (ولا
تعبه بصلاتك ولا تخافت بها) وأما السؤال عن الأفعال فهو أن يكون السائل سأل الله تعالى أنه
إذا سمع دعاءنا فهل يجيبنا إلى مطلوبنا ، وهل يفعل ما نسأله عنه فقوله سبحانه (وإذا سألك عبادى
عنى) يحتمل كل هذه الوجوه ، إلا أن حمله على السؤال عن الذات أولى لوجهين (الأول) أن ظاهر
قوله (عنى) يدل على أن السؤال وقع عن ذاته لا عن فعله (والثانى) أن السؤال متى كان مجبياً
والجواب مفصلاً ، دل الجواب على أن المراد من ذلك المجهم هو ذلك المدين ، فليس قال في الجواب
(فاقى قريب) علينا أن السؤال كان عن القرب والبعد بحسب الذات ، ولتقابل أيضاً أن يقول : بل
السؤال كان على الفعل ، وهو أنه تعالى هل يجيب دعاءهم ، وهل يحصل مقصود ، بدليل أنه لما قال
(فاقى قريب) قال (أجيب دعوة الداع إذا دعان) فهذا هو شرح هذا المقام .

أما قوله تعالى (فاقى قريب) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه ليس المراد من هذا القرب بالجهة والمكان ، بل المراد منه القرب
بالملم والحفظ ، فيحتاج هنا إلى بيان مطلوبين :

(المطلوب الأول) في بيان أن هذا القرب ليس قرباً بحسب المكان ، ويدل عليه وجوه
(الأول) أنه لو كان في المكان مقاراً إليه بالحسب لكان منقسماً ، إذ يتمتع أن يكون في الصخر
والحجارة مثل الجوهر الفرد ، ولو كان منقسماً لكانت ماهيته مفتقرة في تقبها إلى تحقق كل واحد
من أجزائها المفروضة وجزء الشيء غيره ، فلو كان في مكان لكان مفتقراً إلى غيره ، والمفتقر إلى
غيره يمكن لذاته وحدث ومفتقر إلى الخالق ، وذلك في حق الخالق القديم محال ، ثبت أنه تعالى
يتمتع أن يكون في المكان فلا يكون قربه بالمكان (والثانى) أنه لو كان في المكان لكان إما أن
يكون غير متناه عن جميع الجهات ، أو غير متناه عن جهة دون جهة ، أو كان متناهياً من كل الجهات
(والأول) محال لأن البراهين القاطعة دلل على أن فرض بحد غير متناه محال (والثانى) محال أيضاً

لهذا الوجه ، ولأنه لو كان أحد الجانبين متناهما والاخر غير متناه لكانت حقيقة هذا الجانب المتناهى مخالفة فى الماهية لحقيقة ذلك الجانب الذى هو غير متناه ، فيلزم منه كونه تعالى مركبا من أجزاء مختلفة العلبائع والخصم لا يقول بذلك .

(وأما القسم الثالث) وهو أن يكون متناهما من كل الجوانب ، فذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين خصومتنا ، فبطل القول بأنه تعالى فى الجهة (الثالث) وهو أن هذه الآية من أقوى الدلائل على أن القرب المذكور فى هذه الآية ليس قريبا بالجهة ، وذلك لأنه تعالى لو كان فى المكان لما كان قريبا من الكل ، بل كان يكون قريبا من حلة العرش وبعبداً من غيرم ، وكان إذا كان قريبا من زيد الذى هو بالشرق كان بعيداً من عمرو الذى هو بالمغرب ، فلما دلت الآية على كونه تعالى قريبا من الكل علمنا أن القرب المذكور فى هذه الآية ليس قريبا بحسب الجهة ، ولما بطل أن يكون المراد منه القرب بالجهة ثبت أن المراد منه القرب بمعنى أنه تعالى يسمع دعاءهم ويرى تضرعهم ، أو المراد من هذا القرب : العلم والحفظ وعلى هذا الوجه قال تعالى (وهو معكم أينما كنتم) وقال (ونحن أقرب إليه من حسب الوريد) وقال (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم) والمسلمون يقولون إنه تعالى بكل مكان ويريدون به التدبير والحفظ والحراسة إذا عرضت هذه المقدمة فنقول : لا يبعد أن يقال إنه كان فى بعض أولئك الحاضرين من كان قائما بالتفقيه ، فقد كان فى مشركى العرب وفى اليهود وغيرهم من هذه طريقتة ، فإذا سألوه عليه الصلاة والسلام فقالوا : أين ربنا ؟ صح أن يكون الجواب : فأنى قريب ، وكذلك إن سألوه عليه الصلاة والسلام فقالوا : هل يسمع ربنا دعاءنا ؟ صح أن يقول فى جوابه : فأنى قريب فإن القريب من المتكلم يسمع كلامه ، وإن سألوه كيف تدهره برفع الصر أو يخافه ؟ صح أن يجيب بقوله : فأنى قريب ، وإن سألوه هل يعطينا مطلوبنا بالدهاء ؟ صلح هذا الجواب أيضاً ، وإن سألوه إنا إذا أذنبنا ثم تبنا فهل يقبل الله توبتنا ؟ صلح أن يجيب بقوله : فأنى قريب أى فانا القريب بالنظر لهم والتجاوز عنهم وقبول التوبة منهم ، فثبت أن هذا الجواب مطابق للسؤال على جميع التقديرات .

(المسألة الثانية) الآية تدل على أنه إنما يعرف بحدوث تلك الأشياء على وفق غرض الداعى فدل على أنه لولا مدبر لهذا العالم يسمع دعاءه ولم يجيب رجاءه وإلا لما حصل ذلك المقصود فى ذلك الوقت .

واعلم أن قوله تعالى (فأنى قريب) فيه سر على ذلك لأن اتصاف ماهيات الممكنات بوجوداتها إنما كان بإيجاد الصانع ، فكان إيجاد الصانع كالتوسط بين ماهيات الممكنات وبين وجوداتها فكان الصانع أقرب إلى ماهية كل ممكن من وجود تلك الماهية إليها ، بل ههنا كلام أعلى من ذلك وهو أن الصانع هو الذى لأجله صارت ماهيات الممكنات موجودة فهو أيضاً لأجله كان الجوهر جوهرأ

والسواد سواداً والعقل عقلاً والنفس نفساً ، فكما أن تأثيره وتكوينه صارت الماهيات موجودة فكذلك تأثيره وتكوينه صارت كل ماهية تلك الماهية ، فلي قياس ما سبق كان الصانع أقرب إلى كل ماهية من تلك الماهية إلى نفسها ، فإن قيل : تكوين الماهية يتمتع لأنه لا يقل جمال السواد سواداً فنقول : فكذلك أيضاً لا يمكن جمال الوجود وجوداً لأنه ماهية ، ولا يمكن جمال الموصوفة دالة للماهية فاذن الماهية ليست بالفاعل ، والوجود ماهية أيضاً فلا يكون بالفاعل ، وموصوفة الماهية بالوجود هو أيضاً ماهية فلا تكون بالفاعل ، فاذن لم يقع شيء البتة بالفاعل ، وذلك باطل ظاهر البطلان ، فاذن وجب الحكم بأن الكل بالفاعل ، وعند ذلك يظهر الكلام الذي قرناه .

أما قوله تعالى (أجيب دعوة الداع إذا دعان) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ أبو عمرو وقالون عن نافع (الداعي إذا دعاني) بإثبات الياء فهما في الوصل والياقون بحذفها فالأولى حل الوصل والثانية حل التخفيف .

(المسألة الثانية) قال أبو سليمان الخطابي : الدعاء مصدر من قولك : دعوت الشيء أدعوه دعاء ثم أقامرا المصدر مقام الاسم تقول : سمعت دعاءً كما تقول سمعت صوتاً وقد وضع المصدر موضع الاسم كقولهم : رجل عدل . وحقيقة الدعاء استدعاء العبد ربه جل جلاله التانية وأستمداده إياه المعونة . وأقول : اختلف الناس في الدعاء ، فقال بعض الجهال الدعاء شيء عديم الفائدة ، واحتجوا عليه من وجوه (أحدها) أن المطلوب بالدعاء إن كان معلوم الوقوع عند الله تعالى كان واجب الوقوع ، فلا حاجة إلى الدعاء ، وإن كان غير معلوم الوقوع كان يتمتع الوقوع ، فلا حاجة أيضاً إلى الدعاء . (وثانيها) أن حدوث الحوادث في هذا العالم لا بد من انتهائها بالآخرة إلى المؤثر القديم الواجب لذاته ، وإلا لزم إما التسلسل ، وإما الدور وإما وقوع الحادث من غير مؤثر وكل ذلك محال وإذا ثبت وجوب انتهائها بالآخرة إلى المؤثر القديم ، فكل ما اقتضى ذلك المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديماً أزلياً كان واجب الوقوع ، وكل ما لم يقتض المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديماً أزلياً كان يتمتع الوقوع ، ولما ثبتت هذه الأمور في الأزل لم يكن للدعاء البتة أثر ، وربما يجري عن هذا الكلام بأن قالوا : الإقدار سابقة والأفضية متقدمة والدعاء لا يزيد فيها وتركه لا ينقص شيئاً منها ، فأى فائدة في الدعاء ، وقال عليه الصلاة والسلام قدر الله المقادير قبل أن يخلق الخلق بكذا وكذا حاشا وروى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال « جف القلم بما هو كائن » وعنه عليه الصلاة والسلام أنه قال « أربع قدر فرغ منها : العمر والرزق والخلق والخلق » (وثالثها) أنه سبحانه علام الغيوب (يعلم حائنة الاعين وما تخفي الصدور) فأى حاجة بالدعوى إلى الدعاء ؟ ولهذا السبب قالوا إن جبريل عليه

السلام بلغ بسبب هذا الكلام إلى أعلى درجات الإخلاص والعبودية ولولا أن ترك الدعاء أفضل لما كان كذلك (ورأيها) أن المطلوب بالدعاء إن كان من مصالح العبد فالجواب المطلق لا يحمله وإن لم يكن من مصالحه لم يجر عليه (وعامها) ثبت بفراغ العقل والأحاديد الصحيحة أن أجل مقامات الصديقين وأعلامها الرضا بقضاء الله تعالى والدعاء . يتأتى ذلك لأنه اشتغال بالإلتباس وترجيح لمعاد النفس على مراد الله تعالى وطلبه لحصة البشر (وسادسها) أن الدعاء يشبه الأمر والنهي وذلك من العبد في حق المولى الكريم الرحيم سوء أدب (وسابعها) روى أنه عليه الصلاة والسلام قال رواية عن الله سبحانه وتعالى ومن شئله ذكرى عن مسألتى أعطيت أفضل ما أعطى السائلين ، قالوا ثبت بهذه الوجهة أن الأولى ترك الدعاء .

وقال الجمهور الأعظم من الفقهاء : إن الدعاء أهم مقامات العبودية ، ويدل عليه وجوه من النقل والعقل ، أما الدلائل العقلية فكثيرة (الأول) أن الله تعالى ذكر السؤال والجواب في كتابه في عدة مواضع منها أصولية ومنها فروعية ، أما الأصولية فقوله (ويسألوك عن الروح ، ويسألوك عن الجبال ويسألوك عن الساعة) وأما الفروعية فنما في البقرة على التوالى (يسألوك ماذا ينفقون يسألونك عن الشهر الحرام ، يسألونك عن الخنزير والميسر ، يسألونك عن البتة ، ويسألونك عن الخبيث) وقال أيضاً (يسألونك عن الأنفال ، ويسألونك عن ذى القرنين ، ويستنبئونك أحق هو يستفتونك قل الله يفتيك في الكلاله) .

إذا عرفت هذا : فنقول هذه الأسئلة جاءت أجوبتها على ثلاثة أنواع فالأول فيها أنه تعالى لما حكى السؤال قال محمد : قل وفي صورة واحدة جاء الجواب بقوله : قل مع فاء التعقيب ، والسبب فيه أن قوله تعالى (يسألونك عن الجبال) سؤال عن قدمها وحديثها وهذه مسألة أصولية فلا جرم قال الله تعالى (قل ينسفها ربى نسفاً) كأنه قال يا محمد أجب عن هذا السؤال في الحال ولا تؤخر الجواب فإن العلك فيه كفرهم بتقدير الجواب أن النصف يمكن في كل جزء من أجزاء الجبل فيكون يمكننا في الكل وجواز عدمه يدل على امتناع قدمه ، أما سائر المسائل فهي فروعية فلا جرم لم يذكر فيها فاء التعقيب ، أما الصورة الثالثة وهي في هذه الآية قال (وإذا سألك عبادى عنى فاقرب) ولم يقل قل لى قريب فتدل على تعظيم حال الدعاء من وجوه (الأول) كأنه سبحانه وتعالى يقول عبدي أنت إنما تحتاج إلى الوسطة في غير وقت الدعاء أما في مقام الدعاء فلا واسطة بيني وبينك (الثاني) أن قوله (وإذا سألك عبادى عنى) يدل على أن العبد له وقوله (فاقرب) يدل على أن الرب اليب (وثالثها) لم يقل : فاقرب منى قريب ، بل قال : أنا منه قريب ، وفيه سرفيس فإن العبد يمكن الوجود فهو من حيث هو في مركز الدم وحضيض الفناء ، فلا يمكنه القرب من الرب أما الحق سبحانه فهو القادر من أن يقرب بقطعه وبرحمته من العبد ، والقرب من الحق إلى العبد

لا من العبد إلا الحق فلماذا قال (قافى قريب) (والرابع) أن الداعي مادام يبق خاطره مشغولاً بغير الله فإنه لا يكون داعياً له فإذا فنى عن الكل صار مستغرقاً في معرفة الواحد الحق ، فامتنع من أن يبق في هذا المقام ملاحظاً لحقه وطالباً لنصيبه ، فلما ارتفعت الوسائل بالكلية ، فلا جرم حصل التقرب فانه ما دام يبق العبد ملتفتاً إلى فرض نفسه لم يكن قريباً من الله تعالى ، لأن ذلك الفرض يصحبه عن الله ، ثبت أن الدعاء يفيد التقرب من الله ، فكان الدعاء أفضل المبادات .

(الحجة الثانية في فضل الدعاء) قوله تعالى (وقال ربكم ادعوني أستجب لكم) .

(الحجة الثالثة) أنه تعالى لم يقتصر في بيان فضل الدعاء على الأمر به بل بين في آية أخرى أنه إذا لم يسأل ينضب فقال (فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وذين لهم الشيطان ما كانوا يسمعون) وقال عليه السلام « لا ينبغي أن يقول أحدكم : اللهم اغفر لي إن شئت ولكن يحرم فيقول : اللهم اغفر لي » وقال عليه السلام « الدعاء مخ العبادة » وعن النعمان بن بشير أنه عليه السلام قال « الدعاء هو العبادة » وقرأ (وقال ربكم ادعوني استجب لكم) فقوله « الدعاء هو العبادة » معناه أنه معظم العبادة وأفضل العبادة ، كقوله عليه السلام « الحج عرفة » أى الوقوف عرفة هو الركن الأعظم .

(الحجة الرابعة) قوله تعالى (ادعوا ربكم تضرعاً وخفية) وقال (قل ما يعجبكم ربى لولا دعاؤكم) والآيات كثيرة في هذا الباب فمن أجل الدعاء فقد أنكر القرآن .

(والجواب عن الشبهة الأولى) أنها متناقضة ، لأن إقدام الإنسان على الدعاء إن كان معلوم الوقوع فلا فائدة في اشتغالكم بإبطال الدعاء ، وإن كان معلوم العدم لم يكن إلى إنكاركم حاجة ، ثم نقول : كيفية علم الله تعالى وكيفية فضائه وقدره غائبة عن العقول ، والحكمة الإلهية تقتضى أن يكون العبد مطلقاً بين الرجاء وبين الخوف اللذين بهما تتم العبودية ، وبهذا الطريق صححنا القول بالتكاليف مع الاعتراف بأحاطة علم الله بالكل وجريان فضائه وقدره في الكل ، ولهذا الإشكال سألت الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا : أ رأيت أعمالنا هذه أ شئ قد فرغ منه أم أمر يستأنه ؟ فقال : بل شئ قد فرغ منه . فقالوا : فقيم العمل إذن ؟ قال « اعملوا فكل ميسر لما خلق له » فانظر إلى لطائف هذا الحديث فانه عليه السلام حلقهم بين الأمرين ففرهم سابق القدر المفروغ منه ثم ألزمهم العمل الذى هو مدرجة التمدد ، فلم يعطل ظاهر العمل بما يفيد من القضاء والقدر ، ولم يترك أحد الأمرين للآخر ، وأخبر أن فائدة العمل هو المقدّر المفروغ منه فقال « كل ميسر لما خلق له » يريد أنه ميسر في أيام حياته للعمل الذى سبق له القدر قبل وجوده ، إلا أنك ذهب أن تعلم هنا فرق ما بين الميسر والمضّر فتأهب لمعرفة فانه بمنزلة مسألة القضاء والقدر ، وكذا القول في باب الكسب والرزق فانه مفروغ منه في الأصل لا يزيد الطلب ولا ينقصه الترك .

(والجواب عن الفقرة الثانية) أنه ليس المقصود من الداء الإعلام، بل إظهار المبودية والدالة والانكسار والرجوع إلى الله بالكلية.

(ومن الثالثة) أنه يجوز أن يصير ما ليس بمصلحة مصلحة بحسب سبق الداء.

(ومن الرابعة) أنه إذا كان مقصوده من الداء إظهار الدالة والمسكنة ثم بعد رضى بما قدره الله وقضاه، فذلك أعظم المقانات وهذا هو الجواب عن بقية الفقرة في هذا الباب.

(المسألة الثالثة) في الآية سؤال مشكل مشهور، وهو أنه تعالى قال (ادعوني أستجب لكم) وقال في هذه الآية (أجيب دعوة الداع إذا دعان) وكذلك (أمن يحيب المنظر إذا دعاه) ثم إننا نرى الداعي يبالغ في الداء والتضرع فلا يحاب.

(والجواب) أن هذه الآية وإن كانت مطلقة إلا أنه قد وردت آية أخرى مقيدة، وهو قوله تعالى (بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شاء) ولا شك أن المطلق محمول على المقيد، ثم تقرير المعنى فيه وجوه (أحدها) أن الداعي لا بد وأن يجد من دأته حوزاً، إما إسماها بطلته التي لأجلها دعا وذلك إذا وافق القضاء، فإذا لم يساعده القضاء فإنه يعطى سكينته في نفسه، وإشراحاً في صدره، وصبراً يسهل معه احتمال البلاء الحاضر، وعلى كل حال فلا يقدم فائدة، وهو نوع من الإستجابة (وثانيها) ما زوى الفقهاء في تفسيره عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: دعوة المسلم لأرد إلا لأحدى ثلاث: مالم يدع بائم أو قطيعة رحم، إيمان يسجل له في الدنيا، وإما أن يدخر له في الآخرة، وإما أن يصرف عنه من السوء بقدر ما دعا.

وهذا الخبر تمام البيان في الكشف عن هذا السؤال، لأنه تعالى قال (ادعوني أستجب لكم) ولم يقل: أستجب لكم في الحال فإذا استجاب له ولو في الآخرة كان الوعد صدقاً (وثالثها) أن قوله (ادعوني أستجب لكم) يقتضي أن يكون الداعي عارفاً بربه وإلا لم يكن داعياً له، بل لشيء متخيل لا وجود له البتة، ثبت أن شرط الداعي أن يكون عارفاً بربه ومن صفات الرب سبحانه أن لا يفعل إلا ما وافق قضاءه وقدره وعلمه وحكمته فإذا علم أن صفة الرب هكذا استحالة منه أن يقول بقلبه وبمقله: يا رب افعل الفعل الفلاني لا محالة، بل لا بد وأن يقول: افعل هذا الفعل إن كان مراعاة لقضائك وقدرتك وحكمتك، وعند هذا يصير الداء الذي دلت الآية على ترتيب الإجابة عليه مشروطاً بهذه الشروط وعلى هذا التقدير زال السؤال الرابع أن لفظ الداء والإجابة يحتمل وجوهاً كثيرة (أحدها) أن يكون الداء عبارة عن التوحيد والثناء على الله كقول العبد: يا الله الذي لا إله إلا أنت، وهذا إنما يسمى داءً لأنك عرفت الله تعالى ثم وحدته وأقنيت عليه، فهذا يسمى داءً بهذا التأويل ولما سمى هذا المعنى داءً سمى قبوله إجابة لتجانس اللفظ ومثله كثير وقال ابن الأنباري: (أجيب) هنا بمعنى أسمع لأن بين السماع وبين الإجابة نوع ملازمة، فهذا السبب يقام كل واحد

منهما مقام الآخر ، فقولنا سمع الله لمن حمده أى أجاب الله فكذلك هنا قوله (أجب دعوة الداع) أى أسمع تلك الدعوة ، فإذا حملنا قوله تعالى (ادعوني أستجب لكم) على هذا الوجه زال الإشكال (وثانيها) أن يكون المراد من الدعاء التوبة عن الذنوب ، وذلك لأن التائب يدع الله تعالى عند التوبة ، وإجابة الدعاء بهذا التفسير عبارة عن قبول التوبة ، وعلى هذا الوجه أيضاً لا إشكال ، (وثالثها) أن يكون المراد من الدعاء العبادة ، قال عليه الصلاة والسلام « الدعاء هو العبادة » وما يدل عليه قوله تعالى (وقال ربكم ادعوني أستجب لكم إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين) فظهر أن الدعاء هنا هو العبادة ، وإذا ثبت هذا فاجابة الله تعالى للدعاء بهذا التفسير عبارة عن الوفاء بما ضمن للعالمين من الثواب كما قال (ويستجيب الذين آمنوا و عملوا الصالحات ويريدهم من فضله) وعلى هذا الوجه الإشكال زائل . (ورابعها) أن يفسر الدعاء بطلب العبد من ربه حاجته فالسؤال المذكور إن كان متوجهاً على هذا التفسير لم يكن متوجهاً على التفسيرات الثلاثة المتقدمة ، فثبت أن الإشكال زائل .

(المسألة الرابعة) قالت الموقلة (أجب دعوة الداع إذا دعان) عتص بالمؤمنين (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) وذلك لأن وصفنا الإنسان بأن الله تعالى قد أجاب دعوته ، صفة مدح وتعظيم ، ألا ترى أننا إذا أردنا المبالغة في تعظيم حال إنسان في الدين قلنا إنه مستجاب الدعوة وإذا كان هذا من أعظم المناصب في الدين ، والفاسق واجب الإهانة في الدين ، ثبت أن هذا الوصف لا يثبت إلا لمن يتلوث بإيمانه بالفسق ، بل الفاسق قد يفعل الله ما يطلبه إلا أن ذلك لا يسمى إجابة الدعوة .

أما قوله تعالى (فليستجيروا لي وليؤمنوا بي) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) وجه الناظم أن يقال : إنه تعالى قال : أنا أجب دعاءك مع أني غني عنك مطلقاً ، فكأن أنت أيضاً مجيباً لدعائي مع أنك محتاج إلى من كل الوجوه ، فإعظم هذا الكرم ، وفيه دققة أخرى وهي أنه تعالى لم يقل لعبد : أجب دعائي حتى أجب دعاءك ، لأنه لو قال ذلك لصار لدعائي ، وهذا تنبيه على أن إجابة الله عبده فضل منه ابتداء ، وأنه غير معلل بطاعة العبد ، وأن إجابة الرب في هذا الباب إلى العبد متقدمة على اشتغال العبد بطاعة الرب ، وهذا يدل على نساد ما نقلناه عن المعتزلة في المسألة الرابعة :

(المسألة الثانية) قال الواحدى : أجاب واستجاب بمعنى واحد : قال كعب الغنوى :

وداع دعا يامن يجيب إلى التندا فلم يستجبه عند ذاك يجيب

وقال أهل المعنى : الإجابة من العبد لله الطاعة ، وإجابة الله لعبده إعطاؤه إياه مطلوبه ، لأن إجابة كل شيء على وفق ما يليق به .

أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفْتَ إِلَى نِسَائِكُمْ مِنْ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ مَنْ عَمَّ اللَّهُ أَنْكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُمْ وَأَنْبَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُمْ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لِنَاسٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (١٧٨)

(المسألة الثالثة) إجابة العبد لله إن كانت إجابة بالقلب واللسان ، فذاك هو الإيمان ، وحل هذا التقديم يكون قوله (ليستجيبوا لي ولبؤمنوا بي) تكراراً محضاً ، وإن كانت إجابة العبد لله عبارة عن الطاعات كان الإيمان مقدماً على الطاعات ، وكان حق النظم أن يقول : فليؤمنوا بي وليستجيبوا لي ، فلم جاء على العكس منه ؟ .

(وجوابه) أن الاستجابة عبارة عن الاقنياد والاستسلام ، والإيمان عبارة عن صفة القلب ، وهذا يدل على أن العبد لا يصل إلى نور الإيمان وقوته إلا بتقديم الطاعات والعبادات .

أما قوله تعالى (لعلمهم يرشدون) فقال صاحب الكشف : قرئ . (يرشدون) بفتح الهمزة وكسرهما ، ومعنى الآية أنهم إذا استجابوا لي وآمنوا بي : اهتدوا لمصالح دينهم ودنياهم ، لأن الرشيد هو من كان كذلك ، يقال : فلان رشيد ، قال تعالى (فإن آسنم منهم رشداً) وقال (أولئك هم الراشدون) .

قوله عز وجل (أحل لكم ليلة الصيام الرفق إلى نسائكم من لباس لكم وأنتم لباس لمن علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشرؤهم وأنبغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل ولا تبأشروهم وأنتم عاكفون في المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك يبين الله آياته للناس لعلمهم يتقون) فيه مسائل :

(المسألة الأولى) أنه ذهب جمهور المفسرين إلى أن في أول شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ، كان الصائم إذا أفطر حل له الأكل والشرب والوقاع بشرط أن لا يتام وأن لا يصل المشاء الأخيرة فإذا فعل أحدهما حرم عليه هذه الأشياء ، ثم إن الله تعالى نسخ ذلك بهذه الآية ، وقال أبو مسلم الأصفهانى هذه الحرمة ما كانت ثابتة في شرعنا البتة ، بل كانت ثابتة في شرع التنصارى ، والله تعالى نسخ هذه الآية ما كان ثابتاً في شرعهم ، وجرى فيه حل مذهبه من أنه لم يقع في شرعنا نسخ البتة ، واحتج الجمهور على قولهم بوجوه .

(الحجة الأولى) أن قوله تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) يقتضى تشبيه صومنا بصومهم ، وقد كانت هذه الحرمة ثابتة في صومهم ، فوجب بحكم هذا التشبيه أن تكون ثابتة أيضاً في صومنا ، وإذا ثبت أن الحرمة كانت ثابتة في شرعنا ، وهذه الآية ناسخة لهذه الحرمة لزم أن تكون هذه الآية ناسخة لحكم كان ثابتاً في شرعنا .

(الحجة الثانية) انفكس بقوله تعالى (أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم) ولو كان هذا الحل ثابتاً لهذه الأمة من أول الأمر لم يكن لقوله (أحل لكم) فائدة .

(الحجة الثالثة) انفكس بقوله تعالى (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) ولو كان ذلك حلالاً لهم لما كان بهم حاجة إلى أن يختانون أنفسهم .

(الحجة الرابعة) قوله تعالى (فتأب عليكم وعفا عنكم) ولولا أن ذلك كان محرماً عليهم وأنهم أقدموا على المعصية بسبب الإقدام على ذلك الفعل ، لما صح قوله (فتأب عليكم وعفا عنكم) .

(الحجة الخامسة) قوله تعالى (فالآن باشروهن) ولو كان الحل ثابتاً قبل ذلك كما هو الآن لم يكن لقوله (فالآن باشروهن) فائدة .

(الحجة السادسة) هي أن الروايات المنقولة في سبب نزول هذه الآية دالة على أن هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا ، هذا مجموع دلائل الغائلين بالنسخ ، أجاب أبو مسلم عن هذه الدلائل فقال :

(أما الحجة الأولى) فضميمة لأننا بينا أن تشبيه الصوم بالصوم يكفى في صدقه مهاينهما في أصل الوجوب .

(وأما الحجة الثانية) فضميمة أيضاً لأننا نعلم أن هذه الحرمة كانت ثابتة في شرع من قبلنا ، فقوله (أحل لكم) معناه أن الذى كان محرماً على غيركم فقد أحل لكم .

(وأما الحجة الثالثة) فضميمة أيضاً ، وذلك لأن تلك الحرمة كانت ثابتة في شرع عيسى عليه السلام ، وأن الله تعالى أوجب علينا الصوم ، ولم يبين في ذلك الإيجاب زوال تلك الحرمة فكان يحظر بإلهاهم أن تلك الحرمة كانت ثابتة في الشرع المتقدم ، ولم يوجد في شرعنا ما دل على زوالها فوجب القول ببقائها ، ثم تأكد هذا الهم بقوله تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين

من قبلكم) فإن مقتضى التشبيه حصول المشابهة في كل الأمور ، فلما كانت هذه الحرمة ثابتة في الشرع المتقدم وجب أن تكون ثابتة في هذا الشرع ، وإن لم تكن حجة قوية إلا أنها لا أهل من أن تكون شبهة موهمة فلاجل هذه الأسباب كانوا يمتنعون بقاء تلك الحرمة في شرعنا ، فلا جرم شددوا وأمسكوا عن هذه الأمور فقال الله تعالى (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) وأراد به تعالى النظر للتؤمنين بالتخفيف لم بما لو لم تبيين الرخصة فيه لشدوا وأمسكوا عن هذه الأمور ونقصوا أنفسهم من الشهوة ، ومنعوا من المراد ، وأصل الحياطة النقص ، وغان واختان وتخون بمعنى واحد كقولهم : كسبوا وكسب وتكسب ، فالمراد من الآية : علم الله أنه لو لم يبين لكم إحلال الأكل والشرب والمباشرة طول الليل أنكم كنتم تنقصون أنفسكم شهواتها وتمنعونها لذاتها ومصالحها بالإمساك عن ذلك بعد النوم كسنة التصاري .

(وأما الحجة الرابعة) فضميمة لأن التوبة من العباد الرجوع إلى الله تعالى بالعبادة ومن الله الرجوع إلى العبد بالرحمة والإحسان ، وأما المفروض التجاوز فبين الله تعالى إنعامه علينا بتخفيف ما جعله تعيلاً على من قبلنا كقوله (ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم) .

(وأما الحجة الخامسة) فضعيفة لأنهم كانوا بسبب تلك القصة متمتعين عن المباشرة ، فلما بين الله تعالى ذلك وأزال الشبهة فيه لاجرم قال (فالآن باثروه من) .

(وأما الحجة السادسة) فضميمة لأن قولنا : هذه الآية ناسخة لحكم كان مشروطاً لا تعلق له بباب العمل ولا يكون خير الواحد حجة فيه ، وأيضاً ففي الآية ما يدل على ضعف هذه الروايات لأن المذكور في تلك الروايات أن القوم اعترفوا بما فعلوا عند الرسول ، وذلك على خلاف قول الله تعالى (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) لأن ظاهره هو المباشرة ، لأنه افتعال من الحياطة ، فهذا حاصل الكلام في هذه المسألة .

(المسألة الثانية) القائلون بأن هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا ، ثم إنها نسخت ذكرها في سبب نزول هذه الآية أنه كان في أول الشريعة يحل الأكل والشرب والجماع ، ما لم يرقد الرجل أو يصل العشاء الآخرة ، فإذا فعل أحدهما حرم عليه هذه الأشياء إلى الليلة الآتية ، فجاء رجل من الأنصار عشيّة وقد أجسده الصوم ، واختلفوا في اسمه ، فقال معاذ : اسمه أبو صرمة ، وقال البراء : قيس بن صرمة ، وقال الكلبي : أبو قيس بن صرمة ، وقيل : صرمة بن ألس ، فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سبب ضعفه فقال : يا رسول الله عملت في النخل نهاري أجمع حتى أمسيت فأثبت أهل لنظمتي شيئاً فأبطلت فنتت فأيقظوني ، وقد حرم الأكل فقام حرف فقال : يا رسول الله أعتذر إليك من مثله . رجعت إلى أهل بعد ما صليت العشاء الآخرة ، فأثبت امرأتني ، فقال عليه الصلاة والسلام : لم تكن جديراً بذلك يا عمر ثم قام رجال فاعترفوا بالذي صنعوا فنزل قوله تعالى (أحل

لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم .

(المسألة الثالثة) قال صاحب الكشف : قرئ . (أحل لكم ليلة الصيام الرفث) أى أحل الله وقرأ عبد الله (الرفث) .

(المسألة الرابعة) قال الواحدي : ليلة الصيام أراد ليل الصيام فوقع الواحد موقع الجماع ، وعنه قول العباس بن مرادس :

فقلنا أسألوها إنا أخوكم فقد برئت من الآن صدور

وأقول فيه وجه آخر وهو أنه ليس المراد من (ليلة الصيام) ليلة واحدة بل المراد الإشارة إلى الليلة المضافة إلى هذه الحقيقة .

(المسألة الخامسة) قال الليث : الرفث أصله قول الفحش ، وأنشد الزجاج :

ورب أسراب حجيج كظم من اللغا ورفث التكلم

يقال رفث في كلامه برفث وأرفث إذا تكلم بالقيح قال تعالى (فلا رفث ولا فسوق) وعن ابن عباس أنه أنشد وهو محرم :

وهن يمشين بنا مهيأ أن يصدق الطير تلك ليسا

فقبل له : أتفهم ؟ فقال : إنما الرفث ما كان عند النساء ثبت أن الأصل في الرفث هو قول الفحش ثم جعل ذلك اسماً لما يتكلم به عند النساء من معاني الإفضاء ، ثم جعل كناية عن الجماع وعن كل ما يتبعه .

فان قيل : لم كنى هنا عن الجماع بلغة الرفث الدال على معنى القبح بخلاف قوله (وقد أنفى بعنكم إلى بعض ، فلما تشابها ، أو لستم النساء ، دخلتم بين ، فأثوا حرثكم ، من قبل أن تمسوهن فاستمتعتم به منهن ، ولا تقر بهن) .

(جوابه) السبب فيه استهجان ما وجد منهم قبل الإباحة كما سماه أخياناً لأنفسهم ، والله اعلم .

(المسألة السادسة) قال الأخفش : إنما عدى الرفث إلى تضمنه معنى الإفضاء في قوله (وقد أنفى بعنكم إلى بعض) .

(المسألة السابعة) قوله (أحل لكم ليلة الصيام الرفث) يقتضى حصول الحل في جميع الليل لأن (ليلة) نصب على الظرف ، وإنما يكون الليل ظرفاً للرفث لو كان الليل كله معفوياً بالرفث ، وإلا لكان ظرف ذلك الرفث بعض الليل لا كله ، فعلى هذا النسخ حصل بهذا اللفظ ، وأما الذى بهمه من قوله (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخطيط الأبيض من الخطيط الأسود) فذاك يكون كالتأكيده لهذا النسخ ، وأما الذى يقول : إن قوله (أحل لكم ليلة الصيام الرفث) يفيد حل الرفث في الليل ، فهذا القدر لا يقتضى حصول النسخ به فيكون النسخ هو قوله (كلوا واشربوا) .

أما قوله تعالى (من لباس لكم وأتم لباس لمن) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قد ذكرنا في تفهيم الزوجين باللباس وجوها (أحدها) أنه لما كان الرجل والمرأة يقتتان ، فيضطر كل واحد منهما جسمه إلى جسم صاحبه حتى يصير كل واحد منهما لصاحبه كالثوب الذي يلبسه ، سمي كل واحد منهما لباسا ، قال الربيع : من فراش لكم وأتم لحاف لمن ، وقال ابن زيد : من لباس لكم وأتم لباس لمن ، يريد أن كل واحد منهما يسفر صاحبه عند الجماع عن أبصار الناس (وثانيها) إنما سمي الزوجان لباسا ليسر كل واحد منهما صاحبه مما لا يجل ، كما جاء في الخبر « من تزوج قد أحرز ثلثي دينه » (وثالثها) أنه تعالى جعلها لباسا للرجل ، من حيث إنه يغطيها بنفسه ، كما يغطي لباسه بنفسه ، وبرأها أهلا لأن يلاق كل بدنه كل بدنها كما يمد له في اللباس (ورابعها) يحتمل أن يكون المراد سقره بها عن جميع المفاسد التي تقع في البيت ، لو لم تكن المرأة حاضرة ، كما يستتر الإنسان بلباسه عن الحر والبرد وكثير من المضار (وخامسها) ذكر الاسم أن المراد أن كل واحد منهما كان كاللباس الساتر للآخر في ذلك المحذور الذي يفعلونه ، وهذا ضعيف لأنه تعالى أورد هذا الوصف على طريق الإنعام علينا ، فكيف يحمل على التستر بهن في المحذور .

(المسألة الثانية) قال الواحدي : إنما وحد اللباس بعد قوله (من) لأنه يجري مجرى المصدر ، وفعل من مصادر فاعل ، وتأويله : من ملابسات لكم .

(المسألة الثالثة) قال صاحب الكشف : فإن قلت : ما موقع قوله (من لباس لكم) فنقول : هو استئناف كالبيان لسبب الإحلال ، وهو أنه إذا حصلت بينكم وبينهن مثل هذه الخاطلة والملازمة قل صبركم عنهن ، وضعف عليكم اجتنبهن ، فلذلك رخص لكم في مباشرتهن .

أما قوله تعالى (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) يقال : خانه يخنونه خونا وخيانة إذا لم يف له ، والسيف إذا نبا عن الضربة فقد خانك ، وعانه الدهر إذا تغير حاله إلى الشر ، وعان الرجل الرجل إذا لم يؤد الأمانة ، ونافض المبدع عائن ، لأنه كان ينتظر منه الوفاء فتندر ، ومنه قوله تعالى (وإما تخافن من قوم خيانة) أي نقضا للعهد ، ويقال للرجل المدين : إنه عائن ، لأنه لم يف بما يليق بدينه ، ومنه قوله تعالى (لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم) وقال (وإن يريدوا خيانتك فقد عانوا الله من قبل) ففي هذه الآية سمي الله المحصية بالخيانة ، وإذا علمت معنى الخيانة ، فقال صاحب الكشف : الاختيان من الخيانة ، كالأكتساب من الكسب ، في زيادة وشدة .

(المسألة الثانية) أن الله تعالى ذكر ههنا أنهم كانوا يختانون أنفسهم ، إلا أنه لم يذكر أن تلك الخيانة كانت فيباذا ؟ فلا بد من حمل هذه الخيانة على شيء يكون له تعلق بما تقدم وما تأخر ، والذي تقدم به ذكر الجماع ، والذي تأخر قوله (فالآن بأشروهن) فيجب أن يكون المراد بهذه

الحياة الجماع ، ثم هتنا وجهان (أحدهما) علم الله أنكم كنتم تسرون بالمصيبة في الجماع بعد النعمة والأكمل بعد النوم وتركيبون المحرم من ذلك وكل من صلى الله ووسوله فقد عان نفسه وقد عان الله ، لأنه جلب إليها العقاب ، وعلى هذا القول يجب أن يقطع على أنه وقع ذلك من بعضهم لأنه لا يمكن حمله على وفرعه من جميعهم ، لأن قوله (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) إن حمل على ظاهره وجب في جميعهم أن يكونوا مختانين لا قسمهم ، لكننا قد علمنا أن المراد به التبعيض للمادة والإخبار ، وإذا صح ذلك فيجب أن يقطع على وقوع هذا الجماع المحظور من بعضهم ، فمن هذا الوجه يدل على تحریم سابق وعلى وقوع ذلك من بعضهم ، ولأن مسلم أن يقول قد بينا أن الحياة حارة من عدم الرقابة بما يجب عليه فأتتم حملته على عدم الرقابة بطاعة الله ، ونحن حملناه على عدم الرقابة بما هو خير للنفس وهذا أولى ، لأن الله تعالى لم يقل : علم الله أنكم كنتم تختانون الله ، كما قال (لا تخونون الله) بل قال (كنتم تختانون أنفسكم) فكان حمل اللفظ على ما ذكرناه إن لم يكن أولى فلا أقل من التساوى وهذا التقدير لا يثبت النسخ .

(القول الثاني) أن المراد : علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم لو دامت تلك الحرمة ومعناه : أن الله يعلم أنه لو دام ذلك التكليف العاق لوقعوا في الحياة ، وعلى هذا التفسير ما وقعت الحياة ويمكن أن يقال التفسير الأول لأنه لا حاجة فيه إلى إضمار الشرط وأن يقال بل الثاني أولى ، لأن حمل التفسير الأول يصدر إقدامهم على المصيبة سبباً للنسخ التكليف ، وعلى التقدير الثاني : علم الله أنه لو دام ذلك التكليف لحصلت الحياة فصار ذلك سبباً للنسخ التكليف ورحمة من الله تعالى على عباده حتى لا يشعروا في الحياة .

أما قوله تعالى (فتاب عليكم) فعناه على قول أبي مسلم فرجع عليكم بالاذن في هذا الفعل والتوسعة عليكم وعلى قول مثبني النسخ لا بد فيه من إضمار تقديره : تبتم فتاب عليكم فيه .

أما قوله تعالى (وخفا هنكم) فعلى قول أبي مسلم معناه وسع عليكم أن أباح لكم الأكل والشرب والمعاشر في كل الليل ولفظ المعفو قد يستعمل في التوسعة والتخفيف قال عليه السلام « عفوت لكم من صدقة الخيل والريق » وقال « أول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله » والمراد منه التخفيف بتأخير الصلاة إلى آخر الوقت ويقال : أتاني هذا المال عفواً ، أي سهلاً ثبت أن لفظ المعفو غير مقرر بسبق التحريم ، وأما على قول مثبني النسخ فتقوله (عفا عنكم) لا بد وأن يكون تقديره : عفا عن ذنوبكم ، وهذا مما يقوى أيضاً قول أبي مسلم لأن تفسيره لا يحتاج إلى الإضمار وتفسير مثبني النسخ يحتاج إلى الإضمار .

أما قوله تعالى (فالآن باهروهن) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) هذا أمر واد عقب الخطر فالذين قالوا : الأمر الوارد عقب عقيب الخطر

ليس إلا للاباحه ، كلامهم ظاهر وأما الذين قالوا : مطلق الأمر للوجوب قالوا إنذارنا الظاهر وعرفنا كون هذا الأمر للاباحه بالإجماع .

(المسألة الثانية) المباشرة فيها قولان (أحدهما) وهو قول الجمهور أنها الجماع ، سمى بهذا الاسم لتلاصق البشريتين وإفضاءهما ، ومنه ما روى أنه عليه السلام نبى أن يباشر الرجل الرجل ، والمرأة المرأة (الثانى) وهو قول الأصم : أنه الجماع لما دونه وعمل هذا الوجه اختلف المفسرين فى معنى قوله (ولا تباشروهن) وأنتم ما كفون فى المساجد) فمنهم من حمله على كل المباشرات ولم يقصره على الجماع والأقرب أن لفظ المباشرة لما كان مقتضاً من تلاصق البشريتين لم يكن مختصاً بالجماع بل يدخل فيه الجماع فيما دون الفرج ، وكذا المعامعة والملازمة إلا أنهم إنما انضقوا فى هذه الآية على أن المراد به هو الجماع لأن السبب فى هذه الرخصة كان وقوع الجماع من القوم ، ولأن الرفق المتقدم ذكره لا يراد به إلا الجماع إلا أنه لما كان إباحة الجماع تتضمن إباحة ما دونه صارت إباحته دالة على إباحة ما عداه ، فصح هنا حمل الكلام على الجماع فقط ، ولما كان فى الاحتكاك المنع من الجماع لا يدل على المنع مما دونه صلح اختلاف المفسرين فيه ، فهذا هو الذى يجب أن يعتمد عليه ، على ما لحظه القاضى .

أما قوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) ذكرنا فى الآية وجوها (أحدها) وابتغوا ما كتب الله لكم من الولد بالمباشرة أى لا تباشروا لقضاء الشهوة وحدها ، ولكن لا ابتغاء ما وضع الله له النكاح من التناسل قال عليه السلام : تناكروا تتناسلوا تكثروا ، (وثانيها) أنه نبى عن العزل ، وقد رويت الأخبار فى كراهية ذلك وقال القاضى : لا يعول الرجل من الحرمة إلا بإذنها ولا بأس أن يعول من الأمة وروى طاجم عن زرين حبش عن علي بن رضى الله عنه أنه كان يكره العزل ، ومن أى جريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم نبى أن يعول من الحرمة إلا بإذنها (وثالثها) أن يكون المني : ابتغوا المحل الذى كتب الله لكم وحله دون ما لم يكتب لكم من المحل المحرم ونظيره قوله تعالى (فأتوا من حيث أمركم الله) (ورابعها) أن هذا التأكيد تقديره : فالآن باشروهن وابتغوا هذه المباشرة التى كتبها لكم بعد أن كانت محرمة عليكم (وخامسها) وهو على قول أى مسلم : فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم ، يعنى هذه المباشرة التى كان الله تعالى كتبها لكم وإن كنتم تظنونها محرمة عليكم (وسادسها) أن مباشرة الزوجة قد تحرم فى بعض الأوقات بسبب الحيض والنفاس والعدة والزادة فقوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) يعنى لا تباشروهن إلا فى الأحوال والأوقات التى أذن لكم فى مباشرتهن (وسابعها) أن قوله (فالآن باشروهن) إذن فى المباشرة وقوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) يعنى لا تبتغوا هذه المباشرة إلا من الزوجة والمملوكة لأن ذلك هو الذى

كتب الله لكم قوله (إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم) (وثانها) قال معاذ بن جبل وابن عباس في رواية أبي الجوزاء: يعني اطلبوا ليلة القدر وما كتب الله لكم من الثواب فيها إن وجدتموها، وجهور المحققين استبعدوا هذا الوجه، وعندي أنه لا بأس به، وذلك هو أن الإنسان ما دام قلبه مفتتلاً يطلب الشهوة واللذة، لا يمكنه حينئذ أن يتفرغ للطاعة والمعبودية والحضور، أما إذا قضى وطره وصار فارغاً من طلب الشهوة يمكنه حينئذ أن يتفرغ للمعبودية، فتقدير الآية: فالآن باشروهن حتى تتخلصوا من تلك الخواطر المانعة عن الإخلاص في المعبودية، وإذا تخلصتم منها فابتغوا ما كتب الله من الإخلاص في المعبودية في الصلاة والذكر والتسبيح والنهيل وطلب ليلة القدر، ولا شك أن هذه الرواية على هذا التقدير غير مستبعدة.

(المسألة الثانية) (كتب) فيه جوه (أحدها) أن (كتب) في هذا الموضوع بمعنى جعل، كقوله (كتب في قلوبهم الإيمان) أي جعل، وقوله (فاكتبنا مع الشاهدين) فساكتبنا للدين يتقون (أي اجعلنا) (وثانها) مناه قضى الله لكم كقوله (قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا) أي قضاء، وقوله (كتب الله لأغلبن أنا ورسلي) وقوله (ليزد الذين كتب عليهم القتل) أي قضى، (وثالثها) أصله هو ما كتب الله في الوح المحفوظ مما هو كائن، وكل حكم حكم به على عباده فقد أثبت في الوح المحفوظ (ورابعا) هو ما كتب الله في القرآن من إباحة هذه الأفعال.

(المسألة الثالثة) قرأ ابن عباس (وابتغوا) وقرأ الأعشى (وابتغوا).

أما قوله (وكلا واشربوا) فالغائبة في ذكرهما أن تحرهما وتحريم الجاع بالليل بعد النوم، لما تقدم احتيج في إباحة كل واحد منها إلى دليل خاص يزول به التحريم، فلو اقتصر تعالى على قوله (فالآن باشروهن) لم يعلم بذلك زوال تحریم الأكل والشرب، فقرن إلى ذلك قوله (وكلا واشربوا) لتتم الدلالة على الإباحة.

أما قوله تعالى (حتى يتبين لكم الخط الأبيض من الخط الأسود من الفجر) فيه مسائل:

(المسألة الأولى) روى أنه لما نزلت هذه الآية قال عدي بن حاتم أخذت حفائيل أبيض وأسود لمعلمتيهما وصادق، وكنت أقوم من الليل فأنظر إليهما، فلم يتبين لي الأبيض من الأسود، فلما أصبحت غدوت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته فضحك، وقال إنك لمرئض القفا، إنما ذلك يابض النهار وسواد الليل، وإنما قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنك لمرئض القفا لأن ذلك مما يستدل به على بلاءه الرجل، وتقول: يدل تطامع على أنه تعالى كنى بذلك من يابض أول النهار وسواد آخر الليل، وفيه إشكال وهو أن يابض الصبح المذهب بالخط الأسود هو يابض الصبح الكاذب، لأنه يابض مستطيل يعبه الخط، فأما يابض الصبح الصادق فهو يابض مستدير في الأفق فكان يلزم بتعني هذه الآية أن يكون أول النهار من طلوع الصبح الكاذب

وبالإجماع أنه ليس كذلك .

(جوابه) أنه لو لا قوله تعالى في آخر هذه الآية (من النجم) لكان السؤال لازماً ، وذلك لأن النجم إنما يسمى نجماً لأنه ينفجر منه النور ، وذلك إما يحصل في الصبح الثاني لا في الصبح الأول ، فلما دلت الآية على أن الحيط الأبيض يجب أن يكون من النجم ، علمنا أنه ليس المراد منه الصبح الكاذب بل الصبح الصادق ، فان قيل : فكيف يشبه الصبح الصادق بالحيط ، مع أن الصبح الصادق ليس بمستطيل والحيط مستطيل .

(جوابه) أن القدر من البياض الذي يحرم هو أول الصبح الصادق ، وأول الصبح الصادق لا يكون منتشراً بل يكون صغيراً دقيقاً ، بل الفرق بينه وبين الصبح الكاذب أن الصبح الكاذب يطلع دقيقاً ، والصادق يبدو دقيقاً ، ويرتفع مستطيلاً فزال السؤال ، فأما ما حكى عن هدى بن حاتم فبعد ، لأنه يبعد أن يضي على مثله هذه الإستعارة مع قوله تعالى (من النجم) .

(المسألة الثانية) لا شك أن كلمة (حتى) لاتهاء النافية ، فدللت هذه الآية على أن حل المباشرة والأكل والشرب ينتهي عند طلوع الصبح ، وزعم أبو مسلم الإصفهاني لاشيء من المفطرات إلا أحد هذه الثلاثة ، فأما الأمور التي تذكرها الفقهاء من تكلف التيمم والحفنة والسموط فليس شيء منها بمفطر ، قال لأن كل هذه الأشياء كانت مباحة ثم دلت هذه الآية على حرمة هذه الثلاثة على الصائم بعد الصبح ، فبق ما عدها على الحل الأصل ، فلا يكون شيء منها مفطراً والفقهاء قالوا إن الله تعالى خص هذه الأشياء الثلاثة بالذكر لأن النفس تميل إليها ، وأما التيمم والحفنة فالنفس تكرههما ، والسموط نادر فلهذا لم يذكرها .

(المسألة الثالثة) مذهب أبي هريرة والحسن بن صالح بن جني أن المنجب إذا أصبح قبل الإفطار لم يكن له صوم ، وهذه الآية تدل على بطلان قولهم لأن المباشرة إذا كانت مباحة إلى انفجار الصبح لم يمكنه الاغتسال إلا بعد انفجار الصبح .

(المسألة الرابعة) زعم الأعمش أنه يحل الأكل والشرب والجماع بعد طلوع النجم وقبل طلوع الشمس قياساً لأول النهار على آخره ، فكأن آخره بغروب القرص ، ويجب أن يكون أوله بطلوع القرص ، وقال في الآية أن المراد بالحيط الأبيض والحيط الأسود النهار الليل ، ووجه الشبه ليس إلا في البياض والسموات ، فإما أن يكون التشبيه في الشكل مراداً فهذا غير جائز لأن ظلية الأفق حال طلوع الصبح لا يمكن تمييزها بالحيط الأسود في الشكل البتة ، ثبت أن المراد بالحيط الأبيض والحيط الأسود هو النهار والليل ثم لما بحثنا عن حقيقة الليل في قوله (ثم أمروا الصيام إلى الليل) وجدناها عبارة عن زمان غيبة الشمس بدليل أن الله تعالى سمي ما بعد المغرب ليلاً مع بقاء الضوء فيه ثبت أن يكون الأمر في الطرف الأول من النهار كذلك ، فيكون قبل طلوع الشمس ليلاً ، وأن لا يوجد

النهار إلا عند طلوع الشمس، فهذا تقرير قول الأعمش، ومن الناس من سلم أن أول النهار إنما يكون من طلوع الصبح فقام عليه آخر النهار، ومنهم من قال: لا يجوز الإفطار إلا بعد غروب الحمرة، ومنهم من زاد عليه وقال: بل لا يجوز الإفطار إلا عند طلوع الكواكب، وهذه المذاهب قد اقتصرت، والفقهاء أجمعوا على بطلانها فلا فائدة في استقصاء الكلام فيها.

(المسألة الخامسة) (الفجر) مصدر قولك: فجرت الماء. الجهر جراً، وجرته تضيئاً، قال الأزهري: الفجر أصله الفج، فجل هذا الفجر في آخر الليل هو إلهاق ظلة الليل بنور الصبح، وأما في قوله تعالى (من الفجر) قيل لتبيين لأن المختار بعض الفجر لأكمله، وقيل لتبيين كانه قيل: الحيط الأبيض الذي هو الفجر.

(المسألة السادسة) أن الله تعالى لما أحل الجماع والأكل والشرب إلى غاية تبين الصبح، وجب أن يعرف أن تبين الصبح ما هو؟ فنقول: الطريق إلى معرفة تبين الصبح إما أن يكون قطعياً أو ظاهرياً، أما الظهني فأن يرى طلوع الصبح أو يتيقن أنه مضى من الإيمان ما يجب طلوع الصبح عنده وأما الظهني فنقول: إما أن يحصل ظن أن الصبح طلع فيجزم الأكل والشرب والوقاع فإن حصل ظن أنه ما طلع كان الأكل والشرب والوقاع مباحاً، فإن أكل ثم تبين بعد ذلك أن ذلك الظن خطأ وأن الصبح كان قد طلع عند ذلك الأكل فقد اختفوا، وكذلك إن ظن أن الشمس قد غربت فأطعم ثم تبين أنها ما كانت غاربة فقال الحسن: لا قضاء في صورتين قياساً على ما لو أكل ناسياً، وقال أبو حنيفة ومالك والشافعي في رواية للوفى عنه: يجب القضاء لأنه أمر بالصوم من الصبح إلى الغروب ولم يأت به وأما الناسي فعند مالك يجب عليه القضاء، وأما الباقر الذي سلوا أنه لا قضاء قالوا: مقتضى الدليل وجوب القضاء عليه أيضاً، إلا أنا استغنائه عنه النص، وهو ما روى أبو هريرة وعنه أن النبي صلى الله عليه وسلم أن رجلاً قال: أكلت وغربت وأنا صائم فقال عليه الصلاة والسلام: أطعمك الله وسقاك فأنت حنيف الله فم صومك.

(والقول الثالث) أنه إذا أخطأ في طلوع الصبح لا يجب القضاء، وإذا أخطأ في غروب الشمس يجب القضاء، والفرق أن الأصل في كل ثابت بقاؤه على ما كان، والثابت في الليل حل الأكل، وفي النهار حرمة، أما إذا لم يتأهب على ظنه لبقاء الليل ولا طلوع الصبح، بل بقى متوقفاً في الأمرين، فهنا يذكر له الأكل والشرب والجماع، فإن فصل جاز، لأن الأصل بقاء الليل والله أعلم.

أما قوله تعالى (ثم أعمر الصيام إلى الليل) ففيه مسائل:

(المسألة الأولى) أن كلمة (إلى) لا تنهاى غاية، فظاهر الآية أن الصوم ينتهي عند دخول الليل، وذلك لأن غاية الشيء مقطعه ومنتهاه، وإنما يكون مقطعا ومنتهاً إذا لم يبق بعد ذلك، وقد فهم.

هذه الكلمة لا للاتية. كما في قوله تعالى (إلى المراتق) إلا أن ذلك هل خلاف الدليل ، والفرق بين الصورتين أن الليل ليس من جنس النهار ، فيكون الليل خارجا عن حكم النهار ، والراتق من جنس اليد فيكون داخلا فيه ، وقال أحد بن يحيى : سبيل إلى الدخول والخروج ، وكلا الأمرين جائز ، تقول : أكلت السمكة إلى رأسها ، وجائز أن يكون الرأس داخلا في الأكل وخارجا منه ، إلا أنه لا يهلك ذو عقل أن الليل خارج عن الصوم ، إذ لو كان داخلا فيه لمظمت المظقة ودخلت المراتق في الغسل أخذاً بالآرتق ، ثم سواء قلنا إنه يحمل أو غير يحمل ، فقد ورد الحديث الصحيح فيه ، وهو ما روى عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إذا أقبل الليل من ههنا ، وأدبر النهار من ههنا ، وقد غربت الشمس فقد أفطر الصائم » فهذا الحديث يدل على أن الصوم ينتهي في هذا الوقت ، فأما أنه يجب على المكلف أن يتناول عند هذا الوقت شيئا ، فالدليل عليه ما روى القاضي رضي الله تعالى عنه بإسناده عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال ، قيل : يا رسول الله توأصل ، أي كيف تنهانا عن أمر أنت تفعله ؟ فقال : « إني لست مثلكم إني أبيت عند ربي يطعمني ويسقني ، وقيل فيه معان (أحدها) أنه كان يطعم ويسق من طعام الجنة (والثاني) أنه عليه الصلاة والسلام قال : إني على ثقة من أني لو احتجت إلى الطعام أطعمني مواصلا ، وحكى محمد بن جرير الطبري عن ابن الزبير ، أنه كان يواصل سبعة أيام ، فلما كبر جعلها خمسا ، فلما كبر جداً جعلها ثلاثا ، فظاهر كلام القاضي رضي الله عنه يدل على أن هذا النهي نهى تحريم ، وقيل : هو نهى تنزيه ، لأنه ترك للباح ، وعلى هذا التأويل صح فعل ابن الزبير ، إذا عرف هذا فنقول : إذا تناول شيئا قليلا ولو قطرة من الماء ، فعل ذلك هو بالخيار في الإستيفاء إلا أن يخاف المرء من التقصير في صوم المسأنف ، أو في سائر العبادات ، فيلزم حينئذ أن يتناول من الطعام قدر ما يزول به هذا الخوف .

(المسألة الثانية) اختلفوا في أن الليل ماهر ؟ فمن الناس من قال : آخر النهار هل أوله ، فاعتبروا في حصول الليل زوال آثار الشمس ، كاحصل اعتبار زوال الليل عند ظهور آثار الشمس ثم هؤلاء منهم من اكتفى بزوال الحرارة ، ومنهم من اعتبر ظهور الظلام التام وظهور الكواكب ، إلا أن الحديث الذي رواه عمر يعطل ذلك وعليه عمل الفقهاء .

(المسألة الثالثة) الخفية تمسكوا بهذه الآية في أن التبييض والتعيين غير معتبر في صحة الصوم ، قالوا : الصوم في اللغة هو الإمساك ، وقد وجد ههنا فيكون صائما ، فيجب عليه إتمامه ، لقوله تعالى (ثم آتوا الصيام إلى الليل) فوجب القول بصحته ، لأن الإمساك حرج ومشقة وحصر وهو منفي بقوله تعالى (ما جعل عليكم في الدين من حرج) وقوله (ولا يريد بكم العسر) ترك العمل به في الصوم الصحيح فينبغي غير الصحيح على الأصل ، ثم تقول : مقتضى هذا الدليل ، أن يصح صوم

الفرض بنية بند الزوال إلا أنا قلنا : الأقل يلحق بالأغلب فلا جرم أبطلنا الصوم بنية بند الزوال وصحنا نية قبل الزوال .

(المسألة الرابعة) الحنفية تمسكوا بهذه الآية في أن صوم النفل يجب إتمامه قالوا : لأن قوله تعالى (ثم آتوا الصيام إلى الليل) أمر وهو للوجوب ، وهو يتناول كل الصيامات ، والشافعية قالوا : هذا إنما ورد لبيان أحكام صوم الفرض ، فكان المراد منه صوم الفرض .

الحكم السابع

من الأحكام المذكورة في هذه العمدة الاعتكاف

قوله تعالى (ولا تبشروهن وأنتن ما كفون في المساجد) .

أعلم أنه تعالى لما بين الصوم ، وبين أن من حكمه تحريم المباشرة ، كان يجوز أن يظن في الإعتكاف أن حاله كحال الصوم في أن الجماع يحرم فيه نهائراً لا ليلاً ، فبين تعالى تحريم المباشرة فيه نهائراً وليلاً . فقال (ولا تبشرون وأنتن ما كفون في المساجد) ثم في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قال الشافعي رضي الله عنه : الإعتكاف المفروض ملازمة المرأة للرجل . وحسب نفسه عليه ، برأ كان أو إنعما ، قال تعالى (يكفون على أصنام لهم) والاعتكاف الشرعي : المكثف في بيعة الله تقرباً إليه ، وحاصله راجع إلى تقييد اسم المجلس بالنوع بسبب العرف ، وهو من الشرائع القديمة ، قال الله تعالى (وطهرا بني لوطا فحين والما كفون) وقال تعالى (ولا تبشرون وأنتن ما كفون في المساجد) .

(المسألة الثانية) لو لمس الرجل المرأة بغير شهوة جاز ، لأن عائشة رضي الله عنها كانت ترجل وأمس رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مستكف ، أما إذا لمسها بشهوة ، أو قبلها ، أو باشرها فيما دون الفرج ، فهو حرام على المستكف ، وهل يبطل بها اعتكافه ؟ للشافعي رحمه الله فيه قولان : الأصح أنه يبطل ، وقال أبو حنيفة ، لا يفسد الإعتكاف إذا لم ينزل ، احتج من قال بالإفساد أن الأصل في لفظ المباشرة ملاقة البشريين ، فقوله (ولا تبشرون) منع من هذه الحقيقة ، فيدخل فيه الجماع وسائر هذه الأمور ، لأن معنى المباشرة حاصل في كلها .

فان قيل : لم حتم المباشرة في الآية المتقدمة على الجماع ؟

قلنا : لأن ما قبل الآية يدل على أنه هو الجماع ، وهو قوله (أحل لكم ليلة الصيام الرفق) وسبب نزول تلك الآية يدل على أنه هو الجماع ، ثم لما أذن في الجماع كان ذلك إذناً فيبادون الجماع بطريق الأولى ، أما هنا فلا يوجد شيء من هذه القرائن ، فوجب إبقاء لفظ المباشرة على مرضعه الأصل وحسنه من قال : إنها لا تبطل الإعتكاف ، أجمعنا على أن هذه المباشرة لا تفسد الصوم والحج ،

فوجب أن لا تقصد الإعتكاف، لأن الإعتكاف ليس أعلى درجة منهما (والجواب) أن النص مقدم على القياس

(المسألة الثالثة) اتفقوا على أن شرط الإعتكاف ليس الجلوس في المسجد وذلك لأن المسجد مبرور عن سائر البقاع من حيث إنه بنى لإقامة الطاعات فيه، ثم اختلفوا فيه فنقل عن علي رضي الله عنه أنه لا يجوز إلا في المسجد الحرام والحجة فيه قوله تعالى (أن طهراً بيني للطائفتين والعاكفتين) فعين ذلك البيت لجميع العاكفتين، ولو جاز الإعتكاف في غيره لما صح ذلك العموم وقال عطاء: لا يجوز إلا في المسجد الحرام ومسجد المدينة، لما روى عبد الله بن الزبير أن النبي صلى الله عليه وسلم قال وصلاة في مسجدى هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه من المساجد إلا المسجد الحرام وصلاة في المسجد الحرام أفضل من مائة صلاة في مسجدى « وقال حذيفة: يجوز في هذين المسجدين وفي مسجد بيت المقدس لقوله عليه الصلاة والسلام «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد المسجد الحرام، والمسجد الأقصى، ومسجدى هذا « وقال الزهري: لا يصح إلا في الجامع وقال أبو حنيفة: لا يصح إلا في مسجده إمام راتب ومؤذن راتب، وقال الشافعي رضي الله عنه: يجوز في جميع المساجد، إلا أن المسجد الجامع أفضل حتى لا يحتاج إلى الخروج لصلاة الجمعة، واحتج الشافعي رضي الله عنه بهذه الآية لأن قوله (ولا تبأثروهن وأثم ما كفون في المساجد) عام يتناول كل المساجد.

(المسألة الرابعة) يجوز الإعتكاف بغير صوم والأفضل أن يصوم معه، وقال أبو حنيفة لا يجوز إلا بالصوم، حجة الشافعي رضي الله عنه هذه الآية، لأنه بغير الصوم ما كف والله تعالى منع العاكف من مباشرة المرأة ولو كان اعتكافه باطلاً لما كان بمنعاً ترك العمل بظاهر اللفظ إذا ترك النية فيبقى فيها عداة على الأصل واحتج المزني بصحة قول الشافعي رضي الله عنهما بأمر ثلاثة (الأول) لو كان الإعتكاف يوجب الصوم لما صح في رمضان، لأن الصوم الذي هو موجب إما صوم رمضان وهو باطل لأنه واجب بسبب الشهر لا بسبب الإعتكاف، أو صوم آخر سوى صوم رمضان، وذلك ممنوع وجب أجمعوا على أنه يصح في رمضان، علينا أن الصوم لا يوجب الإعتكاف (والثاني) أنه لو كان الإعتكاف لا يجوز إلا مقارناً بالصوم لخرج الصائم بالليل عن الإعتكاف لخروجه فيه عن الصوم، ولما كان الأمر بخلاف ذلك، علينا أن الإعتكاف يجوز مفرداً أبداً بدون الصوم (والثالث) ما روى ابن عمر رضي الله عنه قال: يا رسول الله إنني نذرت في الجمالية أن أعتكف ليلة نقال عليه الصلاة والسلام: أوف بنذرك ومعلوم أنه لا يجوز الصوم في الليل

(المسألة الخامسة) قال الشافعي رضي الله عنه: لا تقدر لزمان الإعتكاف فترى اعتكاف

ساعة يتقدم ولونذر أن يشكف مطلقاً يخرج من نذره باعتكافه ساعة ، كما لو نذر أن يتصدق مطلقاً
تصدق بما شاء من قليل أو كثير ، ثم قال الشافعي رضي الله عنه : وأحب أن يشكف يوماً وإنما
قال ذلك للخروج عن الخلاف ، فإن أبا حنيفة رضي الله عنه لا يجوز اعتكاف أقل من يوم بشرط
أن يدخل قبل طلوع الفجر ، ويخرج بعد غروب الشمس ، وحجة الشافعي رضي الله عنه أنه ليس
تقدير الاعتكاف بمقدار معين من الزمان أولى من بعض ، فوجب ترك التقدير والرجوع إلى أصل
ما لا بد منه ، وحجة أبي حنيفة رحمه الله أن الاعتكاف هو حبس النفس عليه ، وذلك لا يحصل في
اللحظة الواحدة ، ولأن على هذا التقدير لا يتميز المعتكف عن ينظر الصلاة .

أما قوله تعالى (تلك حدود الله) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قوله (تلك) لا يجوز أن يكون إشارة إلى حكم الاعتكاف لأن الحدود
جمع ولم يذكر الله تعالى في الاعتكاف إلا حداً واحداً ، وهو تحريم المباشرة بل هو إشارة إلى كل
ما تقدم في أول آية الصوم إلى هنا على ما سبق شرح مسائلها على التفصيل .

(المسألة الثانية) قال الليث : حد الشيء مقطعه ومتناه قال الأزهري : ومنه يقال للحرور
محدود لأنه ممنوع عن الرزق ويقال لليواب : حداد لأنه يمنع الناس من الدخول وحد الدار ما يمنع
غيرها من الدخول فيها ، وحدود الله ما يمنع من مخالفتها والمتكلمون يسمون الكلام الجامع المانع :
حداً ، وسمى الحنيد : حديداً لما فيه من المنع ، وكذلك إحداد المرأة لأنها تمنع من الوبة إذا عرفت
الإشتقاق فنقول : المراد من حدود الله محدداته أي مقدوراته التي قدرها بمقادير مخصوصة وصفات
مضبوطة .

أما قوله تعالى (فلا تقربوها) ففيه إشكالان (الأول) أن قوله تعالى (تلك حدود الله) إشارة
إلى كل ما تقدم ، والأمور المتقدمة بعضها بإباحة وبعضها بحظر فكيف قال في الكل (فلا تقربوها)
(والثاني) أنه تعالى قال في آية أخرى (تلك حدود الله فلا تعتدوها) وقال في آية المواريث (ومن
يمس الله ورسوله ويشتم حدوده) وقال هنا (فلا تقربوها) فكيف الجمع بينهما ؟ .

(والجواب عن السؤالين من وجوه) (الأول) وهو الأحسن والأقوى أن من كان في طاعة
الله والعمل بشرائعه فهو متصرف في حيز الحق ، فهو أن يتعداه لأن من تعداه وقع في حيز
الضلال ، ثم يولج في ذلك فهو أن يقرب الحد الذي هو الحاجز بين حيز الحق والباطل ، لئلا
يداني الباطل وأن يكون بعيداً عن الطرف ضللاً أن يتخطاه كما قال عليه الصلاة والسلام « إن لكل
ملك حيزي وحيزي الله محارمه فن رقع حول الحيزي يوشك أن يقع فيه » (الثاني) ما ذكره أبو مسلم
الاصمغاني : لا تقربوها أي لا تترخصوا لها بالتضييق كقوله (ولا تقربوا مال اليتيم) (الثالث)
أن الأحكام المذكورة فيها قبل وإن كانت كثيرة إلا أن أقربها إلى هذه الآية إنما هو قوله :

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا
فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٨﴾

(ولا تبائروهن وأثم ما كفون في المساجد) وقبل هذه الآية قوله (ثم آثموا الصيام إلى الليل)
وذلك يرجع حرمة الأكل والشرب في النهار ، وقبل هذه الآية قوله (وابتغوا ما كتب الله لكم)
وهو يقتضئ تحريم موافقة غير الزوجة والمملوكة وتحريم مواقعتها في غير المأثى وتحريم مواقعتها
في الحيض والنفساء والعدة والردة ، وليس فيه إلا إباحة الشرب والأكل والوقاف في الليل ،
فما كانت الأحكام المتقدمة أكثرها تحريمات ، لا جرم غلب جانب التحريم فقال (تلك حدود الله
فلا تقربوها) أى تلك الأشياء التى منعمت عنها إما بمنع الله ونهيه عنها فلا تقربوها .
أما قوله تعالى (كذلك بين الله آياته للناس) ففيه وجوه (أحدها) المراد أنه كما بين ما أمركم
به ونهاكم عنه في هذا الموضع ، كذلك بين سائر أدلته على دينه وشرعه (وثانيها) قال أبو مسلم :
المراد بالآيات الصفات التى بينها كما قال (سورة أولئها وفرضناها وأولئها آيات بينات) ثم
فسر الآيات بقوله (الزانية والزاني) إلى سائر ما بينه من أحكام الزنا ، فكل ما تعالى قال : كذلك
يبين الله للناس ما شرعه لهم ليتقوه بأن يعملوا بما أومر (وثالثها) يحتمل أن يكون المراد أنه سبحانه
لما بين أحكام الصوم على الاستقصاء في هذه الآية بالألفاظ القليلة بياناً شاملاً وأما ، قال بعده
(كذلك بين الله آياته للناس) أى مثل هذا البيان الواضح الكامل هو الذى يذكر للناس ،
والفرض منه تعظيم حال البيان وتعظيم رحمة على الخلق في ذكره مثل هذا البيان .
أما قوله تعالى (لعلمهم يتقون) فقد مر شرحه غير مرة .

الحكم الثامن

من الأحكام المذكورة في هذه السورة : حكم الأموال

قوله تعالى (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال
الناس بالإثم وأنتم تعلمون) .

اعلم أنهم مثلاً قوله تعالى (ولا تأكلوا أموالكم بينكم) بقوله (وتلدوا أنفسكم) وهذا مخالف
لما ، لأن أكله لمال نفسه بالباطل يصح كما يصح أكله مال غيره ، قال الشيخ أبو حامد الغزالي في
كتاب الإحياء : للسائل إنسا يحرم لمضى في عينه أو لحال في جهة اكتسابه .
(وأقسام الأول) الحرام لصفة في عينه .

واعلم أن الأموال إما أن تكون من المعادن أو من النبات، أو من الحيوانات، أما المعادن وهي أجزاء الأرض فلا يحرم فتحه منه إلا من حيث يضر بالأكل، وهو ما يجري مجرى السم، وأما النباتات فلا يحرم منه إلا ما يزيل الحياة والصحة أو العقل، فزيل الحياة السوم، ومزيل الصحة الأدوية في ضميرها، ومزيل العقل الخمر والبنج وسائر المسكرات.

وأما الحيوانات فتقسم إلى ما يؤكل وإلى ما لا يؤكل، وما يحل إنما يحل إذا ذبح ذبحاً شرعياً ثم إذا ذبح فلا تحل بجميع أجزائها بل يحرم منها الفرو والدم، وكل ذلك مذكور في كتب الفقه.

(القسم الثاني) ما يحرم لخلل من جهة إثبات اليد عليه، فنقول: أخذ المال إما أن يكون باختيار الممتلك، أو بغير اختياره كالإرث، والذي باختياره إما أن يكون مأخوذاً من المالك كأخذ المعادن، وإما أن يكون مأخوذاً من مالك، وذلك إما أن يؤخذ قهراً أو بالتراضي، والمأخوذ قهراً إما أن يسقط حصصة الملك كالناتم أو لاستحقاق الأخذ كركوات الممتنين والتفقات الواجبة عليهم، والمأخوذ تراضياً إما أن يؤخذ بمحض كالبيع والصدقة والآجرة، وإما أن يؤخذ بغير عرض كالمبة والوصية فيحصل من هذا التقسيم أقسام ستة (الأول) ما يؤخذ من غير مالك كنبيل المعادن، وإحياء الموت، والاصطياد، والاحتطاب، والاستقاء من الأشجار، والاحتفاش، فهذا حلال بشرط أن لا يكون المأخوذ مختصاً بذى حرمة من الأديمين (الثاني) المأخوذ قهراً من لا حرمة له، وهو الفل، والغنمة، وسائر أموال الكفار المحاربين، وذلك حلال للسلبين إذا أخرجهما منه الخس، وقسموه بين المستحقين بالعدل، ولم يأخذه من كافر له حرمة وأمان وهد (والثالث) ما يؤخذ قهراً باستحقاق عند امتناع من عليه فيؤخذ دون رضاه، وذلك حلال إذا تم سبب الاستحقاق، وتم وصف المستحق واقتصر على القدر المستحق (الرابع) ما يؤخذ تراضياً بموافقة وذلك حلال إذا روى شرط الموضين وشرط العاقدين وشرط اللفظين؛ أي الإيجاب والقبول عما يمتد الشرع به من اجتناب الشرط المقصد (الخامس) ما يؤخذ بالرضا من غير عرض كافي المبة والوصية والصدقة إذا روى شرط الموقود عليه، وشرط العاقدين، وشرط العقد، ولم يؤد إلى ضرر بوراث أو غيره (السادس) ما يحصل بغير اختياره كالميراث، وهو حلال إذا كان المورث قد اكتسب المال من بعض الجهات الخس على وجه حلال، ثم كان ذلك بعد قضاء الدين، وتفيذ الرضايا، وتبدل القسمة بين الورثة، وإخراج الزكاة والحج والكفارة إن كانت واجبة، فهذا جامع مدخل الحلال، وكتب الفقه مشتملة على تفصيلها فكل ما كان كذلك كان مالا حلالاً، وكل ما كان بخلافه كان حراماً، إذا عرفت هذا فنقول: المال إما أن يكون لغيره أو له، فإن كان لغيره كانت حرمة لأجل الوجوه الستة المذكورة، وإن كان له فأكله بالحرام أن يصرف إلى شرب الخمر والزنا والوطاء والقتال أو إلى السرف المحرم، وكل هذه الأقسام داخلة تحت قوله

(ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) وأصل أنه سبحانه كرر هذا النهي في مواضع من كتابه فقال (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة) وقال (الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً) وقال (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وروا ما بينكم من الربا إن كنتم مؤمنين) ثم قال (فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله) ثم قال (وإن تقيم ظلمكم رؤس أموالكم) ثم قال (ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) جعل أكل الربا في أول الأمر مؤذناً بحاربة الله ، وفي آخره متعرضاً للنار .

(المسألة الثانية) قوله (ولا تأكلوا) ليس المراد منه الأكل خاصة ، لأن غير الأكل من التصرفات كالإكل في هذا الباب لكنه لما كان المقصود الأعظم من المال إنما هو الأكل وقع التعارف فيمن يتفق ماله أن يقال أنه أكله فلهذا السبب صرح الله تعالى عنه بالأكل .

(المسألة الثالثة) (الباطل) في اللغة الزائل الذاهب ، يقال : بطل الشيء ، بطلوا فهو باطل ، وجمع الباطل بباطل ، وباطيل جمع أبطولة ، ويقال : بطل الأجير ببطالة إذا تعطل واتبع القوم .

أما قوله تعالى (وتناولوا إلى الحكم) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) الإدلاء مأخوذ من إدلاء الدلو ، وهو إرسالك إياها في البئر للاستقاء يقال : أدليت دلوئ أدلها إدلاء فإذا استخرجتها قلت دلويتها قال تعالى (فأدلى دلوه) ، ثم جعل كل إلقاء قول أو فعل أدلاء ، ومنه يقال للمحتج : أدل بحجته ، كأنه يرسلها ليصور إلى مراده كإدلاء المستحق الولد ليصل إلى مطلوبه من الماء ، وفلان يدلي إلى الميت بقرابة أو رسم ، إذا كان منتقياً إليه فيطلب الميراث بتلك النسبة ، طلب المستحق بالدلو الماء ، إذا عرفت هذا فنقول : أنه داخل في حكم النهي ، والتقدير : ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ، ولا تناولوا إلى الحكم ، أي لا ترشوها إليهم لتأكلوا طائفة من أموال الناس بالباطل ، وفي تشبيه الرشوة بالإدلاء وجهان (أحدهما) أن الرشوة رشاء الحاجة ، فكأن الدلو المملوء من الماء يصل من البعيد إلى القريب بواسطة الرشاء فالمقصود البعيد يصير قريباً بسبب الرشوة (والثاني) أن الحاكم بسبب أخذ الرشوة يعضي في ذلك الحكم من غير تثبت كعضي الدلو في الإرسال ، ثم المفسرون ذكروا وجوهاً (أحدها) قال ابن عباس والحسن وقتادة : المراد منه الودائع ومالا يقوم عليه يئنة (وثانيها) أن المراد هو مال اليتيم في يد الأوصياء يدفعون بعضه إلى الحاكم ليبقى عليهم بعضه (وثالثها) أن المراد من الحاكم شهادة الزور ، وهو قول الكلبي (ورابعها) قال الحسن : المراد هو أن يحلف ليذهب حقه (و خامسها) هو أن يدفع إلى الحاكم رشوة ، وهذا أقرب إلى الظاهر ، ولا يبعد أيضاً حمل اللفظ على الكل ، لأنها بأسرها أكل بالباطل .

يَسْتَأْذِنُكَ مِنَ الْأَمَةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٨٩﴾

أما قوله تعالى (وأنتم تعلمون) فالمعنى (وأنتم تعلمون أنكم مبطونون ، ولا شك أن الإقدام على القبيح مع العلم بقبحه الجع ، وصاحبه بالتوبيخ أحق ، روى عن أبي هريرة رضى الله عنه أنه قال ، اختصم رجلان إلى النبي صلى الله عليه وسلم : عالم بالمحسنة وجاهل بها ، قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم للعالم ، فقال من قضى عليه : يا رسول الله والذي لا إله إلا هو إني محق فقال : إن شئت أعاوده ، فعاوده فقضى للعالم ، فقال المقضى عليه مثل ما قال أولاً ثم عاوده ثالثاً ، ثم قال عليه الصلاة والسلام « من اقتطع حق امرئ مسلم بخصومة فأما اقتطع قطعة من النار » فقال العالم المقضى له : يا رسول الله إن الحق حقه ، فقال عليه الصلاة والسلام « من اقتطع بخصومة وجد له حق غيره فليقبوا مقدمه من النار » .

الحكم التاسع

قوله تعالى (يسألونك عن الأمَةِ قل هي مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) .
في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قل عن ابن عباس أنه قال : ما كان قوم أقل سؤالا من أمة محمد صلى الله عليه وسلم سألوا عن أربعة عشر حرفاً فجاءوا .
وأقول : ثمانية منها في سورة البقرة (أولها) (وإذا سألك جباري عن فاني قريب) (وثانيها) هذه الآية ثم الستة الباقية بعد في سورة البقرة ، فالجواب ثمانية في هذه السورة (والثاسع) قوله تعالى في سورة المائدة (يسألونك ماذا أحل لهم) (والعاشر) في سورة الأنفال (يسألونك عن الأنفال) (والحادي عشر) في بني إسرائيل (يسألونك عن الروح) (والثاني عشر) في الكهف (ويسأونك عن ذي القرنين) (والثالث عشر) في طه (ويسأونك عن الجبال) (والرابع عشر) في النازعات (يسأونك عن الساعة) وهذه الأسئلة ترتيب عجيب : اثنان منها في الأول في شرح الجدا (فالأول) قوله (وإذا سألك جباري عن) وهذا سؤال عن الذات (والثاني) قوله (يسأونك

عن الآية (وهذا سؤال عن صفة الخلافة والحكمة في جعل الهلال على هذا الوجه ، وإثبات منها في الآية في شرح المعاد (أحدهما) قوله (ويسألونك عن الجبال) (والثاني) قوله (يسألونك عن الساعة إيان مرساها) ونظير هذا أنه ورد في القرآن سورتان (أولها) (يا أيها الناس) (أحدهما) في النصف الأول : وهي السورة الرابعة من سورة النصف الأول ، فان أولاها الفاتحة وثانيها البقرة وثالثها آل عمران ورابعها النساء (وثانيتهما) في النصف الثاني من القرآن وهي أيضاً السورة الرابعة من سور النصف الثاني أولاها مريم ، وثانيها طه ، وثالثها الأنبياء ، ورابعها الحج ، ثم (يا أيها الناس) التي في النصف الأول تقتض على شرح المبدأ فقال (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة) و (يا أيها الناس) التي في النصف الثاني تقتض على شرح المعاد فقال (يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شيء عظيم) فسبحان من له في هذا القرآن أسرار خفية ، وحكم مطوية لا يمر فيها إلا الخواص من عبده .

(المسألة الثانية) روى أن معاذ بن جبل وثلبة بن غنم وكل واحد منهما كان من الأنصار قالاً يا رسول الله : ما بال الهلال يبدو دقيقاً مثل الخيط ثم يزيد حتى يمتلئ ويستوى ، ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدأ ، لا يكون على حالة واحدة كالشمس ، فنزلت هذه الآية ويروى أيضاً عن معاذ أن اليهود سألت عن الآية .

واعلم أن قوله تعالى (يسألونك عن الآية) ليس فيه بيان لإنهم عن أي شيء سألوها لكن الجواب كالمال على موضع السؤال ، لأن قوله (قل هي موافقة للناس والحج) يدل على أن سؤالهم كان على وجه الفائدة والحكمة في تنويع حال الآية في نقصان وزيادة ، فصار القرآن والخبر متطابقين في أن السؤال كان عن هذا المعنى .

(المسألة الثالثة) الآية جمع هلال وهو أول حال القمر حين يراه الناس ، يقال له : هلال ليلتين من أول الشهر ثم يكون قرأ بعد ذلك ، وقال أبو الهيثم : يسمى القمر ليلتين من أول الشهر هلالاً ، وكذلك ليلتين من آخر الشهر ، ثم يسمى ما بين ذلك قرأ ، قال الإجاز : فقال بجمع في أقل المدد على أفضة ، نحو مثال وأمثلة ، وحر وأحرمة ، وفي أكثر المدد بجمع على فصل مثل ، حر لأنهم كرموا في التضعيف فصل ، نحو على وخطل ، فانتصروا على جمع أدنى العدد .

أما قوله تعالى (قل هي موافقة للناس والحج) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) المواقيت جمع الميقات بمعنى الوقت كالإمام بمعنى الواحد ، وقال بعضهم الميقات منتهى الوقت ، قال الله تعالى (قم ميقات ربه) والميقات ميقات الشهر ، ومواضع الإحرام مواقيت الحج لأنها مواضع ينتهي إليها ، ولا تصرف مواقيت لأنها غاية الجروع ، فصار كأن الجميع يكررها فان قيل : لم صرفت فواوياً ؟ قيل : لأنها فاصلة وقسم في رأس آية ، فنون ليعبر على طريقة .

الآيات ، كما تنون القوافي ، مثل قوله :

أقل اليوم فأذل والعتابن

(المسألة الثانية) اعلم أنه سبحانه وتعالى جعل الزمان مقدراً من أربعة أوجه : السنة والشهر واليوم والساعة ، أما السنة فهي عبارة عن الزمان الحاصل من حركة الشمس من نقطة معينة من الفلك بمركتها الحاصلة عن خلاف حركة الفلك إلى أن تعود إلى تلك النقطة بعينها ، إلا أن القوم اصطلاحوا على أن تلك النقطة نقطة الإعتدال الربيعي وهو أول الحمل ، وأما الشهر فهو عبارة عن حركة القمر من نقطة معينة من فلكه الخاص به إلى أن يعود إلى تلك النقطة ، ولما كان أشهر أحوال القمر وضحه مع الشمس ، وأشهر أوضاعه من الشمس هو الهلال العربي ، مع أن القمر في هذا الوقت يشبه الموجود بعد الدم والمولود الخارج من الظلم لا جرم جعلوا هذا الوقت منتهى للشهر ، وأما اليوم بيلته فهو عبارة عن مفارقة نقطة من دائرة معدل النهار نقطة من دائرة الآخر ، أو نقطة من دائرة نصف النهار وهو دها إليها ، فالزمان المقدر عبارة عن اليوم بيلته ، ثم أر المنجمين اصطلاحوا على تعيين دائرة نصف النهار مبدأ لليوم بيلته ، أما أكثر الأمم فاجم جعلوا مبادئ الأيام بلياليها من مفارقة الشمس أفق المشرق وهو دها إليه من العشاء ، واحتج من نصر مذهبهم بأن الشمس عند طلوعها كالوجود بعد الدم لجملة أولاً ، فزمان النهار عبارة عن مدة كون الشمس فوق الأرض ، وزمان الليل عبارة عن كونها تحت الأرض ، وفي شريعة الإسلام يفتتحون النهار من أول وقت طلوع الفجر في وجوب الصلاة والصوم وغيرهما من الأحكام ، وعند المنجمين مدة الصوم في الشرع هي زمان النهار كله مع زيادة من زمان الليل معلومة المقدار محدودة المدأ ، وأما الساعة فهي على قسمين : مستوية جزء من أربعة وعشرين من يوم وليلة ، فهذا الكلام مختصر في تعريف السنة والشهر واليوم والساعة .

فقول : أما السنة فهي عبارة عن دورة الشمس فتحدث بسببها الفصول الأربعة ، وذلك لأن الشمس إذا حصلت في الحمل فأذا تركت من هذا الموضع إلى جانب الشمال ، أخذ الهواء في جانب الشمال شيئاً من السخونة لقربها من مسامحة الرؤوس ، ويتواتر الإحسان إلى أن تحصل أول السرطان ، وتعتد الحرارة ويزداد الحر ما دامت في السرطان والأسد لقربها من سمت الرؤوس ، ويتواتر الإحسان ، ثم ينكسر إلى أن يصل الميزان : وحينئذ يطيب الهواء ويعتدل ، ثم يأخذ الحر في التفاضل والبرد في الزيادة ، ولا يزال يزداد البرد إلى أن تصل الشمس إلى أول الجدي ، ويستتبع البرد حينئذ لبعدها عن سمت الرؤوس ، ويتواتر البرد ثم إن الشمس تأخذ في الصعود إلى ناحية الشمال ، وما دامت في الجدي والعلو ، فالبرد أشد ما يكون إلى أن تنتهي إلى الحمل ، فحينئذ يطيب الهواء ويعتدل ، وعادت الشمس إلى مبدأ حركتها وانتهى زمان السنة نهايته ، وحصلت الفصول

الأربعة التي هي الربيع والصيف والخريف والشتاء ، ومنافع الفصول الأربعة وتعاقبها ظاهرة مشهورة في الكتب .

وأما الشهر فهو عبارة عن دورة القمر في تلك الحفاص وزعموا أن نوره مستفاد من الشمس وأبداً يكون أحد نصفه مضيئاً بالتمام إلا أنه عند الاجتماع يكون النصف المضيء هو النصف الفوقاني فلا جرم نحن لا نرى من نوره شيئاً وعند الاستقبال يكون نصفه المضيء. مواجهاً لنا فلا جرم نراه مستقراً بالتمام ، وكلما كان القمر أقرب إلى الشمس ، كان المرئي من نصفه المضيء أقل وكلما كان أبعد كان المرئي من نصفه المضيء أكثر ، ثم أنه من وقت الاجتماع إلى وقت الانفصال يكون كل ليلة أبعد من الشمس ، ويرى كل ليلة ضوءه أكثر من وقت الاستقبال إلى وقت الاجتماع ، ويكون كل ليلة أقرب إلى الشمس ، فلا جرم يرى كل ليلة ضوءه أقل ، ولا يزال يقل ويقل (حتى عاد كالرجون القديم) فهذا ما قاله أصحاب الطبائع والنجوم .

وأما الذي يقوله الأصوليون فهو أن القمر جسم ، والأجسام كلها متساوية في الجسمية ، والأشياء المتساوية في تمام الماهية يتمتع باختلافها في الهوازم ، وهذه مقدمة يقينية فإذا حصل الضوء في جرم الشمس والقمر أمر جاز أن يحصل ، وما كان كذلك امتنع رجحان وجوده على عدمه إلا بسبب الفاعل المختار ، وكل ما كان فعلاً لفاعل مختار ، فإن ذلك يكون قادراً على إيجاداه وعلى إعدامه ، وعلى هذا التقدير فلا حاجة إلى إسناد هذه الإختلافات الحاصلة في نور القمر إلى قربها وبعدهما من الشمس ، بل ضدنا أن حصول النور في جرم الشمس إنما كان بسبب إيجاد القادر المختار ، وكذا الذي في جرم القمر .

بقي هنا أن يقال الفاعل المختار لم يخص القمر دون الشمس بهذه الإختلافات ، فنقول لعلها الإسلام في هذا المقام جوابان (أحدهما) أن يقال : إن فاعلية الله تعالى لا يمكن تعليلها بفرض ومصلحة ، ويدل عليه وجوه (أحدها) أن من فعل فعلاً لفرض فإن قدر على تحصيل ذلك الفرض بدون تلك الوساطة ، لم يكن ذلك الوساطة عبثاً ، وإن لم يقدر فهو عاجز (وثانيها) أن كل من فصل فعلاً لفرض ، فإن كان وجود ذلك الفرض أولى له من لا وجوده فهو ناقص بذاته ، مستكمل بغيره ، وإن لم يكن أولى له لم يكن فرضاً (وثالثها) أنه لو كان فعله معللاً بفرض فذلك الفرض إن كان محدثاً افتقر إحداثه إلى فرض آخر ، وإن كان قديماً لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال ، فلا جرم قالوا : كل شيء صنعه ولا حيلة لصنعه ، ولا يجوز تعليل أفعاله وأحكامه البتة (فلا يسأل عما يفضل وهم يسألون) .

(والجواب الثاني) قول من قال : لا بد في أفعال الله وأحكامه من رعاية المصالح والمحكم ، والقائلون بهذا المذهب سلخوا أن العقول البشرية قاصرة في أكثر المواضع عن الوصول إلى أسرار

حكم الله تعالى في ملكه وملكوته ، وقد قلنا على أن القوم إنما سألوا عن الحكمة في اختلاف أحوال القمر فانه سبحانه وتعالى ذكر وجوه الحكمة فيه وهو قوله (قل هي موافقة الناس والحج) وذكر هذا للمعنى في آية أخرى وهي قوله (وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب) وقال في آية ثالثة (فحزونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبينوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب) وتفصيل القول فيه أن تقدير الزمان بالشهور فيه منافع بعضها متصل بالدين وبعضها بالدنيا ، أما ما يتصل منها بالدين فكثيرة منها الصوم ، قال الله تعالى (فحرم رمضان الذي أنزل فيه القرآن) (وثانيها) الحج ، قال الله تعالى (الحج أشهر معلومات) (وثالثها) هدة للتوفى عنها زوجها قال الله تعالى (يتريعن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً) (ورابعها) للتذوق التي تتعلق بالآوقات ، ولفضائل الصوم في أيام لا تعلم إلا بالأهلة .

وأما ما يتصل منها بالدنيا فهو كالمداينات والإجازات والموايد ولدة الحمل والرضاع كما قال (وحله وضالته ثلاثون شهراً) وغيرها فكل ذلك مما لا يسلم ضبط أوقاتها إلا عند وقوع الإختلاف في شكل القمر .

فان قيل : لا أعلم أنا نحتاج في تقدير الأزمنة إلى حصول الشهر ، وذلك لأنه يمكن تقديرها بالسنة التي هي جارة عن دورة الشمس وبأجرائها مثل أن يقال : كلتمسك بالطاعة القلانية في أول السنة ، لو في سببها ، أو نصفها ، وهكذا سائر الأجزاء ، ويمكن تقديرها بالأيام مثل أن يقال : كلتمسك بالطاعة القلانية في اليوم الأول من السنة وبعد خمسين يوماً من أول السنة ، وأيضاً بتقدير أن يساعد على أنه لابد مع تقدير الزمان بالسنة وباليوم تقديره بالقمر لكن الشهر عبارة عن دورة من اجتماعه مع الشمس إلى أن يجتمع معها مرة أخرى هذا التقدير حاصل سواء حصل الإختلاف في أشكال نوره أو لم يحصل ، ألا ترى أن تقدير السنة بحركة الشمس وإن لم يحصل في نور الشمس إختلافاً ، فكذلك يمكن تقدير الشمس بحركة القمر ، وإن لم يحصل في نور القمر إختلاف ، وإذا لم يكن لنور القمر مخالفة بحال ولا أثر في هذا الباب لم يجر تقديره .

(والجواب عن السؤال الأول) أن ما ذكرتم وإن كان يمكن أن يحصى الأهلة أبسر من إحصاء الأيام ، لأن الأهلة اثنا عشر شهراً ، والأيام كثيرة ، ومن المعلوم أن تقسيم جملة الزمان إلى السنين ، ثم تقسيم كل سنة إلى الشهور ، ثم تقسيم الشهور إلى الأيام ، ثم تقسيم كل يوم إلى الساعات ، ثم تقسيم كل ساعة إلى الألفاظ أقرب إلى الضبط وأبعد عن الخط ، ولهذا قال سبحانه (إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً) وهذا كما أن المصنف الذي يراعى حسن الترتيب يقسم تصنيفه إلى الكتب ، ثم كل كتاب إلى الأبواب ، ثم كل باب إلى الفصول ثم كل فصل إلى المسائل فكذلك هنا الجواب عنه .

(وأما السؤال الثاني) لجوابه ما ذكرتم ، إلا أنه متى كان القمر مختلف الشكل ، كان معرفة أوائل الشهور وأصنافها وأواخرها أسهل مما إذا لم يكن كذلك ، وأخير جل جلاله أنه دبر الإلهة هذا التدبير العجيب لمنافع عباده في فوام دنياهم مع ما يستدلون بهذه الأحوال المختلفة على وحدانية الله سبحانه وتعالى وكمال قدرته ، كما قال تعالى (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الأبالباب) وقال تعالى (تبارك الذي جعل في السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقرأ منيرا) وأيضاً لو لم يقع في جرم القمر هذا الاختلاف لتأكدت شبه الفلاسفة في قولهم : أن الأجرام الفلكية لا يمكن تطرق التنبير إلى أحوالها ، فمر سبحانه وتعالى بمكته القاهرة أبقي الشمس على حالة واحدة ، وأظهر الاختلاف في أحوال القمر ليظهر للعالم أن بقاء الشمس على أحوالها ليس إلا بإضاء الله وتغير القمر في أشكاله ليس إلا بتنوير الله بصير الشكل بهذا الطريق شاهداً على اعتقادها إلى مدر حكيم قادر قاهر ، كما قال (وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) إذا عرفت هذه الجملة فنقول : أنه لما ظهر أن الاختلاف في أحوال القمر معونة عظيمة في تعيين الأوقات من الجهات التي ذكرناها لله تعالى بقوله (قل هي موافقت للناس والحج) على جميع هذه المنافع ، لأن تعديد جميع هذه الأمور يقضي إلى الإطناب والاقتصار على المضرد البعض ترجيح من غير مرجح فلم يبق إلا الاقتصار على كونه ميقناً فكان هذا الاقتصار دليلاً على الفصاحة البظيمة .

أما قوله تعالى (والحج) ففيه إضمار تقديره وللحج كقوله تعالى (وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم) أي لأولادكم ، واعلم أنا بينا أن الإلهة موافقت لكثير من العبادات فأفراد الحج بالذكر لا بد فيه من فائدة ولا يمكن أن يقال تلك الفائدة هي أن موافقت الحج لا يعرف إلا بالإلهة ، قال تعالى (الحج أشهر معلومات) وذلك لأن وقت الصوم لا يعرف إلا بالإلهة ، قال تعالى (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن) وقال عليه السلام « صوموا لرؤيته واضطروا لرؤيته » وأحسن الوجوه فيه ما ذكره الفخال رحمه الله : وهؤلاء أفراد الحج بالذكر إنما كان لبيان أن الحج مقصور على الأشهر التي عينها الله تعالى لفرضه وأنه لا يجوز نقل الحج من تلك الأشهر إلى أشهر ككانت العرب تفعل ذلك في النسب . والله أعلم .

أما قوله تعالى (وليس البر أن تأتوا البيوت من ظهورها) ففيه مسائل :
(المسألة الأولى) ذكرنا في سبب نزول هذه الآية وجوها (أحدها) قال الحسن والإمام كان الرجل في الجاهلية إذا هم بشيء فتصر عليه مطلوبه لم يدخل بيته من بابه بل يأتيه من خلفه ويقع على هذه الحالة حولاً كاملاً ، فهناك الله تعالى عر ذلك لأنهم كانوا يظفون تطيراً ، وعلى هذا تأويل الآية ليس البر أن تأتوا البيوت من ظهورها على وجه التطهير ، لكن البر من يتق الله ولم

يتق غيره ولم يصف شيئاً كان يتطير به ، بل توكل على الله تعالى واتقاه وحده ، ثم قال (واتقوا الله لعلكم تفلحون) أى لتفوزوا بالخير فى الدين والدنيا كقوله (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب ، ومن يتق الله يجعل له من أمره يسراً) ونظام التحقيق فى الآية أن من رجع عائياً يقال : ما أفلح وما أتج ، فيجوز أن يكون الفلاح المذكور فى الآية هو أن الواجب عليك أن تتقوا الله حتى تصيروا مفلحين منجسين وقد وردت الأخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بالنهي عن التطير ، وقال « لا عدوى ولا طيرة » وقال من « رده عن سفره طهر فقد أشرك » أو كما قال وأنه كان يكره الطيرة ويحب الفأل الحسن وقد عاب الله تعالى قوماً تطيروا بمومي ومن معه (قالوا اطهروا بنا بك وبين مملك قال طاهر كم عند الله) .

(الوجه الثانى) فى سبب نزول هذه الآية ، روى أنه فى أول الإسلام كان إذا أحرم الرجل منهم فإن كان من أهل المدن تقب فى ظهر بيته منه يدخل ويخرج ، أو يتخذ سلساً يصعد منه سطح داره ثم ينحدر ، وإن كان من أهل الريف خرج من خلف الحباء ، فقيل لهم : ليس البر بخرجكم عن دخول الباب ، ولكن البر من اتقى

(الوجه الثالث) أن أهل الجاهلية إذا أحرم أحدهم تقب خلف بيته أو خيمته تقباً منه يدخل ويخرج إلا الحس ، وم قريش وكنانة وخزاعة وقحيف وخيثم وبنو هاشم بن صمصمة وبنو نصر ابن معاوية ، ومولادهم حسناً لتقدم فى دينهم ، الحاسة الشدة ، وهؤلاء من أحرموا لم يدخلوا بيوتهم البتة ولا يستظلون الريف ولا يأكلون السمى والأقط ، ثم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان محرماً ورجل آخر كان محرماً ، فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم حال كونه محرماً من باب بستان قد خرب فأبصره ذلك الرجل الذى كان محرماً فأتبعه ، فقال عليه السلام : تتبعه ، قال : ولم يارسول الله ؟ قال : دخلت الباب وأنت محرم فوقف ذلك الرجل فقال : إني رخصت بستانك ومديك وقد رأيتك دخلت فدخلت فأذن الله تعالى هذه الآية وأهلهم أن تقدمهم فى أمر الإحرام ليس ببر ولكن البر من اتقى مخالفة الله وأمرهم بترك سنة الجاهلية فقال (وأتوا البيوت من أبوابها) فهذا ما قيل فى سبب نزول هذه الآية .

(المسألة الثانية) ذكروا فى تفسير الآية ثلاثة أوجه (الأول) وهو قول أكثر المفسرين حل الآية على هذه الأحوال التى رويناها فى سبب النزول ، إلا أن حل هذا التقدير صعب الكلام فى نظم الآية ، فإن القوم سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحكمة فى تغيير نور القمر ، فذكر الله تعالى الحكمة فى ذلك ، وهى قوله (قل هى مواقيت للناس والحج) فأى تعلق بين بيان الحكمة فى اختلاف نور القمر ، وبين هذه القصة ، ثم القائلون بهذا القول أجابوا عن هذا السؤال من وجهه (أحدها) أن الله تعالى لما ذكر أن الحكمة فى اختلاف أحوال الأهلة جعلها مواقيت للناس

والحج ، وكان هذا الأمر من الأشياء التي اعتبروها في الحج لا جرم تكلم الله تعالى فيه (وثانيها) أنه تعالى إنما وصل قوله (وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها) بقوله (يسألونك عن الآية) لأنه إنما اتفق وقوم القسطين في وقت واحد فزلت الآية فيهما معاً في وقت واحد ووصل أحد الأمرين بالآخر (وثالثها) كأنهم سألوا عن الحكمة في اختلاف حال الآية فقيل لهم : اتركوا السؤال عن هذا الأمر الذي لا ينتميكم وارجعوا إلى ما البحث عنه أم لكم فأنكم تظنون أن إتيان البيوت من ظهورها بر وليس الأمر كذلك .

(القول الثاني) في تفسير الآية أن قوله تعالى (وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها) مثل ضربه الله تعالى لهم ، وليس المراد ظاهره ، وتفسيره أن الطريق المستقيم المعلوم هو أن يستدل بالمعلوم على المظنون ، فأما أن يستدل بالمظنون على المعلوم فذاك عكس الواجب وضد الحق وإذا عرفت هذا فنقول : إنه قد ثبت بالدلائل أن العالم صالحاً مختاراً حكماً ، وثبت أن الحكيم لا يفعل إلا الصواب البريء من العبث والسفه ، ومق عرفنا ذلك ، وعرفنا أن اختلاف أحوال القمر في النور من ضلته علينا أن فيه حكمة ومصلحة ، وذلك لأن علينا بهذا الحكيم الذي لا يفعل إلا الحكمة يفيدنا القطع بأن فيه حكمة ، لأنه استدلال بالمعلوم على المجهول ، فأما أن يستدل بعدم علينا بما فيه من الحكمة على أن فاعله ليس بالحكيم ، فهذا الاستدلال باطل ، لأنه استدلال بالمجهول على القدرح في المعلوم إذا عرفت هذا فالمراد من قوله تعالى (وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها) يعني أنكم لما لم تعلموا حكمته في اختلاف نور القمر صرتم شاكين في حكمة الخالق ، فقد أنيتم الشيء لا من البر ولا من كمال العقل إنما البر بأن تأتوا البيوت من أبوابها فتستدلوا بالمعلوم المتيقن وهو حكمة خالقها على هذا المجهول فتقطعوا بأن فيه حكمة بالغة ، وإن كنتم لا تعلمونها ، فليجل إتيان البيوت من ظهورها كناية عن العدول عن الطريق الصحيح ، وإتيانها من أبوابها كناية عن التفكك بالطريق المستقيم ، وهذا طريق مشهور في الكناية فإن من أرشد غيره إلى الوجه الصواب يقول له : ينبغي أن تأتي الأمر من باب وفي ضده يقال : إنه ذهب إلى الشيء من غير باب قال تعالى (فنبذوه وراء ظهورهم) وقال (واتخذتموه وراءكم) فليسا كان هذا طريقاً مشهوراً معتاداً في الكنايات ، ذكره الله تعالى هنا ، وهذا تأويل المتكلمين ولا يصح تفسير هذه الآية بأن تفسيرها بالوجه الأول يطرق إلى الآية سوء الترتيب وكلام الله منزّه عنه .

(القول الثالث) في تفسير الآية ما ذكره أبو مسلم ، أن المراد من هذه الآية ما كانوا يعملونه من النسيء ، فانهم كانوا يخرجون الحج عن وقت الذي عينه الله له فيحرمون الحلال ويحلون الحرام فذكر كرتان البيوت من ظهورها مثل مخالفة الواجب في الحج وشهوره .

(المسألة الثالثة) قوله تعالى (ولكن البر من اتقى) تحديده : ولكن البر من اتقى فهو

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ
الْمُعْتَدِينَ ١٩٠

كفره (ولكن الهر من آمن بالله) وقد تقدم تقريره .
(المسألة الرابعة) فراحزة والكسائي وأبو بكر عن حاصم ، وقالون عن نافع (اليوت) بكسر
الباء لأنهم استنقلوا الخروج من ضمة باء إلى ياء ، والباقون بالضم على الأصل ولقراء فيها وفي
لفظها نحر بيوت ، وهيون ، وجيوب : مذاهب واختلافات يطول تفصيلها .
أما قوله (واقفوا الله) فقد بينا دخول كل واجب واجتناب كل محرم تحت (للملك تفاحون)
لكي تفاحوا ، والفلاح هو الظفر بالنية ، قاله المعنوية : وهذا يدل على إرادته تعالى الفلاح من
جميعهم ، لأنه لا تخصيص في الآية والله أعلم .

الحكم العاشر

ما يتعلق بالقتال

قوله تعالى (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين) .
وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) أنه تعالى أمر بالاستقامة في الآية المتقدمة بالتقوى في طريق معرفة الله
تعالى فقال (وليس الهر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكن الهر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها)
وأمر بالتقوى في طريق طاعة الله ، وهو عبارة عن ترك المحظورات وفعل الواجبات فالاستقامة
علم ، والتقوى عمل ، وليس التكليف إلا في هذين ، ثم لما أمر في هذه الآية بأشد أقسام التقوى
وأشدها على النفس ، وهو قتل أعداء الله تعالى (وقاتلوا في سبيل الله) .

(المسألة الثانية) في سبب النزول قولان (الأول) قال الربيع وابن زيد : هذه الآية أول آية
نزلت في القتال ، فلما نزلت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقاتل من قاتل ، ويكف عن قتال
من تركه ، وبقي على هذه الحالة إلى أن نزل قوله تعالى (اتلوا المشركين) .

(والقول الثاني) أنه عليه الصلاة والسلام خرج بأصحابه لإرادة الحج ونزل المدينة وهو
موضع كثير الفجر الماء ، فصدف المشركون عن دخول البيت فأقام شهراً لا يقدر على ذلك ثم
صالحوه على أن يرجع ذلك العام ويعود إليهم في العام القابل ، ويتركون له مكة ثلاثة أيام حتى
يطوف ويحرق الهدى ويقبل ما شاء ، فرضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك وصالحهم عليه ،

ثم عاد إلى المدينة وتجهز في السنة القابلة ، ثم حاف أصحابه من فريش أن لا يفرو بالوعد ويصدروم عن المسجد الحرام وأن يقاتلهم ، وكانوا أكارهم لمقاتلتهم في الشهر الحرام وفي الحرم ، فأرسل الله تعالى هذه الآيات ، وبين لهم كيفية المقاتلة إن احتاجوا إليها ، فقال (وقاتلوا في سبيل الله) .

(المسألة الثالثة) (وقاتلوا في سبيل الله) أى في طاعته وطلب رضوانه ، روى أبو موسى أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن يقاتل في سبيل الله ، فقال : هو من قاتل لتسكون كلمة الله هي العليا ، ولا يقاتل رياء ولا سمعة .

(المسألة الرابعة) اختلفوا في المراد بقوله (الذين يقاتلونكم) على وجوه (أحدها) وهو قول ابن عباس ، المراد منه : قاتلوا الذين يقاتلونكم إما على وجه الدفع عن الحج ، أو على وجه المقاتلة ابتداء ، وهذا الوجه موافق لما روينا عن ابن عباس في سبب نزول هذه الآية (وثانيها) قاتلوا كل من له قدرة وأهلية على القتال (وثالثها) قاتلوا كل من له قدرة على القتال وأهلية كذلك سوى من جئنا للسلم ، قال تعالى (وإن جنحوا للسلم فاجنح لها) واعلم أن القول الأول أقرب إلى الظاهر لأن ظاهر قوله تعالى (الذين يقاتلونكم) يقتضى كونهم فاعلين للقتال ، فاما المستبعد للقتال والمتأهل له قبل إقدامه عليه ، فإنه لا يوصف بكونه مقاتلا إلا على سبيل المجاز .

(المسألة الخامسة) من الناس من قال : هذه الآية منسوخة ، وذلك لأن هذه الآية دلت على أن الله تعالى أوجب قتال المقاتلين ، ونهى عن قتال غير المقاتلين ، بدليل أنه قال (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) ثم بعده : ولا تعتدوا هذا القدر ، ولا تقتلوا من لا يقاتلكم ثبت أن هذه الآية مانعة من قتال غير المقاتلين ، ثم قال تعالى بعد ذلك (واقتلوا حيث تفتنهم) فاعتنى هذا حصول الأول في قتال من لم يقاتل ، فدل على أن هذه الآية منسوخة ، ولقاتل أن يقول : نسلم أن هذه الآية دالة على الأمر بقتال من لم يقاتلنا ، لكن هذا الحكم ما صار منسوخا .

أما قوله : إنها دالة على المنع من قتال من لم يقاتلنا ، فهذا غير مسلم ، وأما قوله تعالى (ولا تعتدوا) فهذا يحتمل وجوها أخر سوى ما ذكرتم ، منها أن يكون المعنى : ولا تبدؤا في الحرم بقتال ، ومنها أن يكون المراد : ولا تمتدوا بقتال من نيتهم من قتاله من الذين بينكم وبينهم هد ، أو بالحيلة أو بالمفاجأة من غير تقديم دعوة ، أو بقتل النساء والصبيان والشيخ الفاني ، وعلى جميع هذه التفديرات لا تكون الآية منسوخة .

فإن قيل : يجب أنه لا نسخ في الآية ، ولكن ما السبب في أن الله تعالى أمر أولا بقتال من يقاتل ، ثم في آخر الأمر أذن في قتالهم سواء قاتلوا أو لم يقاتلوا .

قلنا : لأن في أول الأمر كان المسلمون قليلين ، فكان الصلاح استعمال الرفق واللين والجماعة ، فلما قوى الإسلام وكثر الجمع ، وأقام من أقام منهم على الشرك ، بعد ظهور المعجرات وتكررها

وَأَقْتُلُوا حَيْثُ تَفْتَنُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوا عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلَوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ «١٩١» فَإِنْ أَتَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ «١٩٢»

طبعهم حالا بعد حال ، حصل اليأس من إسلامهم ، فلا جرم أمر الله تعالى بقتلهم على الإطلاق .
(المسألة السادسة) المتزلة احتجوا بقوله تعالى (إن الله لا يحب المعتدين) قالوا : لو كان الإعتداء بإرادة الله تعالى وبخلقها لها صح هذا الكلام ، وجوابه قد تقدم والله أعلم .
قوله تعالى (واقتلوا حيث تفتنهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوا عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوا كذا جزاء الكافرين ، فإن أتوا فإن الله غفور رحيم) وفيه مسائل :
(المسألة الأولى) التفت وجوده على وجه الأخذ والنفلة ومنه رجل فكيف سريع الأخذ ولازماه ، قال :

فأما تتفقدوني فاقتلوني فإن أفتق فليس إلى خلود

ثم يقول قوله تعالى (اقتلوا) الخطاب فيه واقع على النبي صلى الله عليه وسلم ومن هاجر معه وإن كان النرض به لازما لكل مؤمن ، والضمير في قوله (اقتلوا) حائد إلى الذين أمر بقتلهم في الآية الأولى وم الكفار من أهل مكة ، فأمر الله تعالى بقتلهم حيث كانوا في الحل والحرم ، وفي الشهر الحرام ، وتحقيق القول أنه تعالى أمر بالجهاد في الآية الأولى بشرط إقدام الكفار على المقاومة ، وفي هذه زاد في التكليف فأمر بالجهاد معهم سواء قاتلوا أو لم يقاتلوا ، واستثنى منه المقاومة عند المسجد الحرام .

(المسألة الثانية) نقل عن مقاتل أنه قال : إن الآية المتقدمة على هذه الآية ، وهي قوله (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) منسوخة بقوله تعالى (ولا تقاتلوا عند المسجد الحرام) ثم تلك الآية منسوخة بقوله تعالى (وقاتلوا حتى لا تكون فتنة) وهذا الكلام ضعيف .
أما قوله : إن قوله تعالى (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) منسوخ بهذه الآية ، فقد

تقدم إبطاءه ، وأما قوله : إن هذه الآية منسوخة بقوله تعالى (ولا تقاتلوا عند المسجد الحرام) فهذا من باب التخصيص لا من باب النسخ ، وأما قوله (ولا تقاتلوا عند المسجد الحرام) منسوخ بقوله (وقاتلوا حتى لا تكون فتنة) فهو خطأ أيضاً لأنه لا يجوز الابتداء بالقتال في الحرم ، وهذا الحكم ما نسخ بل هو باق مثبت أن قوله ضيف ولأنه يبعد من الحكم أن يجمع بين آيات متوالية تكون كل واحدة منها ناسخة للأخرى .

أما قوله تعالى (وأخرجهم من حيث أخرجوك) ففيه بحثان :
 (البحث الأول) أن الإخراج محتمل وجهين (أحدهما) أنهم كفروهم الخروج قهراً (والثاني) أنهم بالغوا في تخويفهم وتهديد الأمر عليهم ، حتى صاروا مضطرين إلى الخروج .
 (البحث الثاني) أن صيغة (حيث) تحتمل وجهين (أحدهما) أخرجهم من الموضع الذي أخرجوك وهو مكة (والثاني) أخرجهم من منازلكم ، إذا عرفت هذا فنقول : أن الله تعالى أمر المؤمنين بأن يخرجوا أولئك الكفار من مكة إن أقاموا على شركهم إن تمكنوا منه ، ولكنه كان في المعلوم أنهم يتمكنون منه فيما بعد ، ولهذا السبب أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شرك من الحرم ، ثم أجلاهم أيضاً من المدينة ، وقال عليه الصلاة والسلام « لا يجتمع دينان في جزيرة العرب » .

أما قوله تعالى (والفتنة أشد من القتل) ففيه وجوه (أحدها) وهو مثول عن ابن عباس : أن المراد من الفتنة الكفر بالله تعالى ، وإنما سمي الكفر بالفتنة لأنه فساد في الأرض يؤدي إلى الظلم والهرج ، وفي الفتنة ، وإنما جعل الكفر أعظم من القتل ، لأن الكفر ذنب يستحق صاحبه به العقاب الدائم ، والقتل ليس كذلك ، والكفر يخرج صاحبه به عن الأمة ، والقتل ليس كذلك فكان الكفر أعظم من القتل ، وروى في سبب نزول هذه الآية أن بعض الصحابة كان قتل رجلاً من الكفر في الشهر الحرام ، فالتقوا عليه ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، فكان المدني ليس لكم أن تستمظنوا الإقدام على القتل في الشهر الحرام ، فإن إقدام الكفار على الكفر في الشهر الحرام أعظم من ذلك (وثانيها) أن الفتنة أصلها عرض الذهب على النار لاستخلاصه من الغش ، ثم صار اسماً لكل ما كان سبباً للامتحان تضييقاً بهذا الأصل ، والمعنى : أن إقدام الكفار على الكفر وعلى تخويف المؤمنين ، وعلى تهديد الأمر عليهم بحيث صاروا ملجئين إلى ترك الأهل والوطن هرباً من إضلالهم في الدين ، وتخليصاً للنفس عما يخافون ويحذرون ، فتنة شديدة بل هي أشد من القتل الذي يقتضى التخلص من غموم الدنيا وآفاتنا ، وقال بعض الحكماء : ما أشد من هذا القتل الذي أوجه عليكم جزاء غير تلك الفتنة .

(الوجه الثالث) أن يكون المراد من الفتنة العذاب الدائم الذي يلزمهم بسبب كفرهم ،

فكانه قيل: اقلعوا من حيث تفتنهم، وأعلم أن وراء ذلك من عذاب الله ما هو أشد منه كقوله (ومن تربص بكم أن يصيبكم الله بمذاب من عنده) وإطلاق اسم الفتنة على العذاب جائز، وذلك من باب إطلاق اسم السبب على المسبب، قال تعالى (يوم هم على النار يفتنون) ثم قال عبيد (ذوقوا فتنكم) أي عذابكم، وقال (إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات) أي عذبهم، وقال (فإذا أوردى في الله جمل فتنة الناس كذاب الله) أي هداهم كذابه.

(الوجه الرابع) أن يكون المراد فتنهم إياكم بهدكم عن المسجد الحرام، أشد من تفتلهم إياكم في الحرم، لأنهم يسمون في المنع من الميودية والطاعة التي ما خلقت الجن والإنس إلا لها. (الوجه الخامس) أن ارتداد المؤمن أشد عليه من أن يقتل محققا والمعنى: وأخرجهم من حيث أخرجكم ولو أقر ذلك على أنفسكم فانكم إن قلتم وأنتم على الحق كان ذلك أولى بكم وأسهل عليكم من أن تردوا عن دينكم أو تتكاسلوا في طاعة ربكم.

أما قوله (ولا تقاطعوا عند المسجد الحرام حتى يقاتلوك فيه) ففيه مسألتان: (المسألة الأولى) هذا بيان لبقاء هذا الشرط في قتالهم في هذه البقعة خاصة، وقد كان من قبل شرطا في كل القتال وفي الأقسام الحرم.

(المسألة الثانية) قرأ حرة والكسائي (ولا تقاطعوا حتى يقاتلوكم) كنه بغير ألف، والباقون جميع ذلك بالألف، وهو في المصنف بغير ألف، وإنما كتبت كذلك للايجاز، كما كتب: الرحمن بغير ألف، وكذلك: صالح، وما أشبه ذلك من حروف المد واللين، قال القاضي رحمه الله: القراءتان المشهورتان إذا لم يكتفأ العمل وجب العمل بهما، كما يعمل بالأيتين إذا لم يكتفأ العمل بهما، وما يقتضيه هاتان القراءتان المشهورتان لا تنافي فيه، فيجب العمل بهما ما لم يقع الذم فيه، يروى أن الأصمش قال لحرة: أرايت قراءتك إذا صار الرجل مقتولا فيعد ذلك كيف يصير قاتلا لغيره؟ فقال حرة: إن العرب إذا قتل رجل منهم قالوا قتلنا، وإذا ضرب رجل منهم قالوا ضربنا.

(المسألة الثالثة) الحنفية تمسكوا بهذه الآية في مسألة الملتجئ إلى الحرم، وقالوا: لما لم يجر القتل عند المسجد الحرام بسبب جنابة الكفر فلأن لا يجرز القتل في المسجد الحرام بسبب الذنب الذي هو دون الكفر كان أولى، ونظام الكلام فيه في كتب الخلاف.

أما قوله تعالى (فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم) فاعلم أنه تعالى أوجب عليهم القتال على ما تقدم ذكره، وكان يجوز أن يقدر أن ذلك القتال لا يزول وإن انتهوا وتأبوا كما ثبت في كثير من الحدود أن التوبة لا تزيله، فقال تعالى بعد ما أوجب القتل عليهم (فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم) بين هذا أنهم متى انتهوا عن ذلك سقط وجوب القتل عنهم، ونظيره قوله تعالى (قل للذين كفروا إن ينتهوا

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ أَنتَهَوْا فَلَا
عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ (١٣٠)

يفغر لهم ما قد سلف) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قال ابن عباس : فإن انتهوا عن القتال وقال الحسن : فإن انتهوا عن الشرك .
(حجة القول الأول) أن المقصود من الإذن في القتال منع الكفار عن المقاتلة فكان قوله
(فإن انتهوا) محمولا على ترك المقاتلة .

(حجة القول الثاني) أن الكافر لا ينال غفران الله ورحمته بترك القتال ، بل بترك الكفر .
(المسألة الثانية) الانتهاء عن الكفر لا يحصل في الحقيقة إلا بأمرين (أحدهما) التوبة والآخر
الحسك بالإسلام ، وإن كان قد يقال في الظاهر لمن أظهر الشهادتين : إنه انتهى عن الكفر إلا أن
ذلك إنما يؤثر في حق الدم فقط ، أما الذي يؤثر في استحقاق الثواب والغفران والرحمة فليس
إلا ما ذكرنا .

(المسألة الثالثة) دلل الآية على أن التوبة من كل ذنب مقبولة ، وقول من قال : التوبة من
القتل الممد غير مقبولة خطأ ، لأن الشرك أشد من القتل ، فإذا قبل الله توبة الكافر فقتل توبة
القاتل أولى ، وأيضاً قال كافر قد يكون بحيث جمع مع كونه كافراً كونه قاتلاً ، فلما دلل الآية على
قبول توبة كل كافر دل على أن توبته إذا كان قاتلاً مقبولة والله أعلم .

قوله تعالى (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ أَنتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى
الظَّالِمِينَ) فيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال القوم : هذه الآية ناسخة لقوله تعالى (وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ
حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْهُ) والصحيح أنه ليس كذلك لأن البداية بالمقاتلة عند المسجد الحرام نفس حرمة
أقصى ما في الباب أن هذه الصفة عامة ولكن مذهب الصافي رضي الله عنه وهو الصحيح أن العام
سواء كان مقدماً على الخاص أو متأخراً عنه فإنه يصير مخصوصاً به والله أعلم .

(المسألة الثانية) في المراد بالفتنة هنا وجوه (أحدها) أنها الشرك والكفر ، قالوا : كانت
فتنهم أنهم كانوا يضربون ويؤذون أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بمكة حتى ذهبوا إلى الحبيشة ثم
وأطروا على ذلك الإيذاء حتى ذهبوا إلى المدينة وكان غرضهم من إثارة تلك الفتنة أن يتركوا دينهم
ويرجعوا كافرين ، فأزل الله تعالى هذه الآية ، والمعنى : قاتلهم حتى تطهروا طهيم فلا يقتلوكم من
دينكم فلا تقموا في الشرك (وثانيها) قال أبو مسلم : معنى الفتنة هنا الحرم قال : لأن الله تعالى أمر

الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ

بتألم حتى لا يكون منهم القتال الذي إذا بدؤا به كان فتنة على المؤمنين لما يخافون هذه من أنواع المضار . فان قيل : كيف يقال (وقاتلهم حتى لا تكون فتنة) مع علنا بأن قتالهم لا يزال الكفر وليس بلام من هذا أن غير الله لا يكون حقا .

قلنا الجواب من وجهين (الأول) أن هذا محمول على الأغلب لأن الأغلب عند قتالهم ذوال الكفر والشرك ، لأن من قتل فقد زال كفره ، ومن لا يقتل يظف منه الثبات على الكفر فلذا كان هذا هو الأغلب جاز أن يقال ذلك .

(الجواب الثاني) أن المراد قاتلهم قصدا منكم إلى ذوال الكفر ، لأن الواجب على المقاتل للكفر أن يكون مراده هذا ، ولذلك من ظن أن من يقتله يقطع عن الكفر بنير القتال وجب عليه العدول عنه .

أما قوله تعالى (ويكون الدين لله) فهذا يدل على حل الفتنة على الشرك ، لأنه ليس بين الشرك وبين أن يكون الدين كله لله واسطة والمراد منه أن يكون تعالى هو المعبود المطاع دون سائر ما يعبد ويطلب غيره . فصار التقدير كأنه تعالى قال : وقاتلهم حتى يزول الكفر ويثبت الإسلام ، وحتى يزول ما يؤدى إلى العقاب ويحصل ما يؤدى إلى الثواب ، ولفظه قوله تعالى (فتقاتلهم أو يسلبون) وفي ذلك بيان أنه تعالى إنما أمر بالقتال لهذا المقصود .

أما قوله تعالى (فان اتبوا) فالمراد : فان اتبوا عن الأمر الذي لأجله وجب قتالهم ، وهو إما كفرهم أو قتالهم ، فمذ ذلك لا يجوز قتالهم ، وهو كقوله تعالى (قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) .

أما قوله تعالى (فلا عدوان إلا على الظالمين) فبوجهان (الأول) فان اتبوا فلا عدوان ، أى فلا قتل إلا على الذين لا ينتهون عن الكفر . فاهم بإصرارهم على كفرهم ظالمون لأنفسهم على ما قال تعالى (إن الشرك لظلم عظيم) .

فان قيل : لم سمي ذلك القتل عدوانا مع أنه في نفسه حق وصواب ؟

قلنا : لأن ذلك القتل جواز العدوان فصح إطلاق اسم العدوان عليه كقوله تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وقوله تعالى (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ، ومكروا وأمكر الله فيسخرنهم منهم يحمر الله منهم) (والثاني) إن تعرضتم لهم بعد اتبائهم عن الشرك والقتال كنتم أنتم ظالمين فاسلط عليكم من يعتدى عليكم فاعتدوا عليه .

قوله تعالى (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص) فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه

فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ
الْمُتَّقِينَ (١٩٤)

بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين .

اعلم أن الله تعالى لما أباح القتال وكان ذلك منكراً فيما بينهم ، ذكر في هذه الآية ما يزيل ذلك فقال (الشهر الحرام بالشهر الحرام) وفيه وجوه (أحدها) روى عن ابن عباس ومجاهد والضحاك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج عام الحديبية للعمرة وكان ذلك في ذى القعدة سنة ست من الهجرة فصد أهل مكة عن ذلك ثم صالحوه عن أن ينصرف ويمود في العام القابل حتى يتركوا له مكة ثلاثة أيام ، فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم في العام القابل وهو في ذى القعدة سنة سبع ودخل مكة واعتصر ، فأنزل الله تعالى هذه الآية بمعنى إنك دخلت الحرم في الشهر الحرام ، والقرم كانوا صدوك في السنة الماضية في هذا الشهر فهذا الشهر بذاك الشهر (وثانيها) ما روى عن الحسن أن الكفار سمعوا أن الله تعالى نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن أن يقاتلهم في الأشهر الحرم ، فأرادوا مقاتلته وظنوا أنه لا يقاتلهم ، وذلك قوله تعالى (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام) فأنزل الله تعالى هذه الآية لبيان الحكم في هذه الواقعة ، فقال (الشهر الحرام بالشهر الحرام) أى من استحل دمكم من المشركين في الشهر الحرام فاستحلوه فيه (وثالثها) ما ذكره قوم من المنكلمين وهو أن الشهر الحرام لما لم يمنكم عن الكفر بالله ، فكيف يمننا عن مقاتلتكم ، فالشهر الحرام من جانبنا ، مقابل بالشهر الحرام من جانبكم ، والحاصل في الوجوه الثلاثة أن حرمة الشهر الحرام لما لم تمنهم عن الكفر والأفعال القبيحة ، فكيف جعلوه سبياً في أن يمنع للقتال من شرم وفسادهم .

أما قوله تعالى (والحرمات قصاص) فالحرمات جمع حرمة والحرمة مامنع من انتهاكها والقصاص المساواة وإذا عرفت هذا ففي هذه الآية تمدد تلك الوجوه .

(أما على الوجه الأول) فهو أن المراد بالحرمات : الشهر الحرام ، والبلد الحرام ، وحرمة الإحرام بقوله (الحرمات قصاص) معناه أنهم لما أحاضروا هذه الحرمات في سنة ست فقد وقفتهم حتى قضيتهم على وجهكم في سنة سبع .

(وأما على الوجه الثاني) فهو أن المراد : إن أقدموا على مقاتلتكم قاتلوهم أتم أيضاً ، قال الزجاج : وعلم الله تعالى بهذه الآية أنه ليس للسليين أن ينتهكوا هذه الحرمات على سبيل الإبتداء بل على سبيل القصاص ، وهذا القول أشبه بما قبل هذه الآية ، وهو قوله (ولا تقاتلهم

وَأَضْفُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٩٥﴾

هند المسجد الحرام حتى يقاتلوا فيه (وبما بعد ما وهو قوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم .

(أما على القول الثالث) فقوله (والحرمات قصاص) يعني حرمة كل واحد من الشهرين مكرمة الآخر فهما مثلان ، والقصاص هو المثل فلما لم يتمتع حرمة الشهر من الكفر والفتنة والقتال فكيف يتمتع عن القتال .

أما قوله تعالى (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) فالمراد منه : الأمر بما يقابل الإعتداء من الجلاء والتفدير : فمن اعتدى عليكم فقابلوه ، والسبب في تسميته اعتداء قد تقدم ثم قال (واضفروا الله) وقد تقدم معنى التفري ، ثم قال (واعلوا أن الله مع المتقين) أي بالمعونة والنصرة والحفظ والعلم ، وهذا من أقوى الدلائل على أنه ليس بمصمم ولا في مكان إدلوله كان جسيما لكان في مكان معين ، فكان إما أن يكون مع أحد منهم ولم يكن مع الآخر أو يكون مع كل واحد من الاثنين جزء من أجزاءه وبعض من أجزائه تعالى الله عنه علوا كبيرا .

قوله تعالى (واضفروا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة وأحسنوا إن الله يحب المحسنين) .

اعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها من وجهين (الأول) أنه تعالى لما أمر بالقتال والاشتغال بالقتال لا يتيسر إلا بالآلات وأدوات يحتاج فيها إلى المال ، وربما كان ذو المال عاجزا عن القتال وكان الشجاع القادر على القتال فقيرا عديم المال ، فلهذا أمر الله تعالى الأغنياء بأن ينفقوا على الفقراء الذين يقدرون على القتال (والثاني) يروى أنه لما نزل قوله تعالى (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص) قال رجل من الحاضرين : والله يا رسول الله مالنا زاد وليس أحد يطعمنا فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ينفقوا في سبيل الله وأن يتصدقوا وأن لا يكفروا بأيديهم عن الصدقة ولو بحق ثمرة تحمل في سبيل الله فيهلكوا ، فنزلت هذه الآية على وفق رسول الله صلى الله عليه وسلم .

واعلم أن الإنفاق هو صرف المال إلى وجه المصالح ، فلهذا لا يقال في المضيع : إنه منفق فإذا قيد الإنفاق بذكر سبيل الله ، فالمراد به في طريق الدين ، لأن السبيل هو الطريق ، وسبيل الله هو دينه . فكل ما أمر الله به في دينه من الإنفاق فهو داخل في الآية سواء كان إنفاقا في حج

أو حمرة أو كان جهادا بالنفس، أو تجهيزا للغير، أو كان إنفاقا في صلة الرحم، أو في الصدقات أو على البيال، أو في الزكوات والكفارات، أو حمارة السبيل وغير ذلك، إلا أن الأقرب في هذه الآية وقد تقدم ذكر الجهاد أنه يراد به الإنفاق في الجهاد، بل قال (وأنفقوا في سبيل الله) لوجهين (الأول) أن هذا كالتنبيه على العلة في وجوب هذا الإنفاق، وذلك لأن المال مال الله فيجب إنفاقه في سبيل الله، ولأن المؤمن إذا سمع ذكر الله اهتز ونشط فيسبل عليه إنفاق المال (الثاني) أن هذه الآية إنما نزلت وقت ذهاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى مكة لقضاء العمرة، وكانت تلك العمرة لابد من أن تنفض إلى القتال إن منعهم المشركون، فكانت حمرة وجهادا، واجتمع فيه المنيان، فلما كان الأمر كذلك، لاجرم قال تعالى (وأنفقوا في سبيل الله) ولم يقل: وأنفقوا في الجهاد والعمرة.

أما قوله تعالى (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) ففيه مسائل:

(المسألة الأولى) قال أبو حبيدة والراجح (التهلكة) الهلاك يقال: هلك بهلك هلاكا وهلكا وتهلك: قال الخازنعي: لا أعلم في كلام العرب مصدراً على فاعلة بضم العين إلا هذا، قال أبو علي: قد حكي سبويه: التئصرة والتئصرة، وقد جاء هذا المثال اسماً غير مصدر، قال: ولا نصله جاء صفة قال صاحب الكشف: ويجوز أن يقال أصله التهلكة، كالتجربة والتبصرة على أنها مصدر مكدأ فبدلت الضمة بالكسرة، كما جاء الجوار في الجوار.

وأقول: إنني لا تمجب كثيراً من تكلفات هؤلاء النحويين في أمثال هذه المواضع، وذلك أنهم لو وجدوا شعراً مجحولاً يشهد لما أرادوه فرحوا به، واتخذوه حجة قوية، فورد هذا اللفظ في كلام الله تعالى المشهود له من الموافق والمخالف بالفصاحة، أولى بأن يدل على صحة هذه اللفظة واستقامتها.

(المسألة الثانية) أنفقوا على أن الباد في قوله (بأيديكم) تقتضي إما زيادة أو نقصاناً فقال قوم: الباء زائدة والتقدير: ولا تلقوا أيديكم إلى التهلكة. وهو كقوله: جذبت الثوب بالثوب، وأخذت القلم بالقلم فهما لغتان مستعملتان مشهورتان، أو المراد بالأيدي الأنفس كقوله (بما قدمت يداك) أو (بما كسبت أيديكم) فالتقدير: ولا تلقوا بأنفسكم إلى التهلكة، وقال آخرون: بل معنا حذف. والتقدير: ولا تلقوا أنفسكم بأيديكم إلى التهلكة.

(المسألة الثالثة) قوله (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) اختلف المفسرون فيه، فمنهم من قال: إنه راجع إلى نفس النفقة، ومنهم من قال: إنه راجع إلى غيرها، أما الأولون فذكروا فيه وجوه (الأول) أن لا ينفقوا في مهمات الجهاد أموالهم، فيستولوا المدد عليهم ويهلكهم، وكأنه قيل: إن كنت من رجال الدين فأنت في سبيل الله وفي طلب مرضاته، وإن كنت من رجال الدنيا

فَأُفْق مَالِك فِي دَفْعِ الْهَلَاكِ وَالْعُرْضِ مِنْ نَفْسِكَ (الوجه الثاني) أَنَّهُ تَعَالَى لَمَّا أَمَرَهُ بِالْإِتِّفَاقِ نَهَاهُ عَنْ أَنْ يَنْفَقَ كُلُّ مَالِهِ ، فَإِنْ إِتَّفَقَ كُلُّ الْمَالِ يَفْعَى إِلَى التَّهْلُكِ عِنْدَ الْحَاجَةِ الْعَدِيدَةِ إِلَى الْمَأْكُولِ وَالْمَشْرُوبِ وَالْمَلْبُوسِ فَكَانَ الْمُرَادُ مِنْهُ مَا ذَكَرَهُ فِي قَوْلِهِ (وَالَّذِينَ إِذَا أَفْقُوا لَمْ يَسْزِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا) وَفِي قَوْلِهِ (وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ) وَأَمَّا الَّذِينَ قَالُوا : الْمُرَادُ مِنْهُ خَيْرُ النَّفَقَةِ فَذَرُّوا فِيهِ وَجُوهًا (أَحَدُهَا) أَنْ يَخْلُوا بِالْجَاهِدِ فَيَنْتَرِضُوا الْهَلَاكَ الَّذِي هُوَ عَذَابُ النَّارِ لَظْمٌ بِذَلِكَ عَلَى التَّمَسُّكِ بِالْجَاهِدِ وَهُوَ كَقَوْلِهِ (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ) (وَنَانِيَا) الْمُرَادُ مِنْ قَوْلِهِ (وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكِ) أَيْ لَا تَقْتَحِمُوا فِي الْحَرْبِ بِحَيْثُ لَا تَزْجُونَ النَّفْعَ ، وَلَا يَكُونُ لَكُمْ فِيهِ إِلَّا قَتْلُ أَنْفُسِكُمْ فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَمْلِكُ ، وَإِنَّمَا يَجِبُ أَنْ يَتَّقُوا إِذَا طَمَعُوا فِي النَّكَابَةِ وَإِنْ عَافَ الْقَتْلَ ، فَأَمَّا إِذَا كَانَ آيَسًا مِنَ النَّكَابَةِ وَكَانَ الْإِخْلَابُ أَنَّهُ مَقْتُولٌ فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَدْفَعَهُ عَلَيْهِ ، وَهَذَا الْوَجْهُ مَقْتُولٌ مِنَ الْبِرَاءِ بْنِ حَازِبٍ ، وَنُقِلَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ : هُوَ الرَّجُلُ يَسْتَقِلُّ بَيْنَ الصَّفَيْنِ ، وَمِنَ النَّاسِ مَنْ طَمَعُ فِي هَذَا التَّأْوِيلِ وَقَالَ : هَذَا الْقَتْلُ خَيْرٌ مِمَّ عَرِمَ وَاحْتِجَ عَلَيْهِ بِوُجُوهٍ (الْأُولَى) رَوَى أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْمُهَاجِرِينَ حَمَلَ عَلَى صَفِّ الْمَدُونِ فَصَاحَ بِهِ النَّاسُ فَأَتَى يَدَهُ إِلَى التَّهْلُكِ فَقَالَ أَبُو أَيُّوبَ الْإِنصَارِيُّ نَحْنُ أَطْلَعُ بِهَذِهِ الْآيَةِ وَإِنَّمَا نَزَلَتْ فِينَا : مَهْمَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَضَعْنَاهُ وَشَهِدْنَا مَعَهُ الْمَعَاهدَ فَلَبَّاهُ قَوَى الْإِسْلَامَ وَكَثُرَ أَهْلُهُ رَجَعْنَا إِلَى أَهْلَانَا وَأُمُورِنَا وَتَصَالَحْنَا ، فَكَانَتِ التَّهْلُكَةُ الْإِقَامَةُ فِي الْأَهْلِ وَالْمَالِ وَتَرَكَ الْجَاهِدَ (وَالثَّانِي) رَوَى الضَّاهِلِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَكَرَ الْجَنَّةَ ، فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ مِنَ الْإِنصَارِ : أَرَأَيْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ قَتَلْتُ صَاحِبًا مَحْتَسِبًا ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالسَّلَامُ : لَكَ الْجَنَّةُ فَانْفَعْسَ فِي جَمَاعَةِ الْمَدُونِ فَتَقُولُوه بَيْنَ يَدَيِ رَسُولِ اللَّهِ ، وَأَنَّ رَجُلًا مِنَ الْإِنصَارِ أَتَى دِرْعًا كَانَتْ عَلَيْهِ حِينَ ذَكَرَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالسَّلَامُ الْجَنَّةَ ثُمَّ انْفَعَسَ فِي الْمَدُونِ فَتَقُولُوه (وَالثَّالِثُ) رَوَى أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْإِنصَارِ تَغَلَّفَ مِنْ بَنِي مُعَاوِيَةَ فَرَأَى الطَّيْرَ مَكْرُوفًا عَلَى مَنْ قَتَلَ مِنْ أَصْحَابِهِ ، فَقَالَ لِبَعْضٍ مِنْهُمْ مَا تَقْدُمُ إِلَى الْمَدِينِ فَيَقْتُلُونِي وَلَا أَتَخَفُ مِنْ مَشْهَدِ قَتْلِ فِيهِ أَصْحَابِي ، فَعَمِلَ ذَلِكَ فَذَكَرُوا ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَقَالَ فِيهِ قَوْلًا حَسَنًا (الرَّابِعُ) رَوَى أَنَّ قَوْمًا حَاصَرُوا حَصَنًا ، فَقَاتَلَ رَجُلٌ حَتَّى قَتَلَ قَتِيلًا أَتَى يَدَهُ إِلَى التَّهْلُكِ فَلَمَّحَ حَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ذَلِكَ فَقَالَ : كَذَبُوا أَلَيْسَ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى (وَمَنْ النَّاسُ مِنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ) وَلَمَّا نَصَرَ ذَلِكَ التَّأْوِيلَ أَنْ يَجِبَ عَنْ هَذِهِ الْوَجْهِ فَيَقُولُ : إِنَّا إِنَّمَا حَرَمْنَا قِتَالَ النَّفْسِ فِي صَفِّ الْمَدِينِ إِذَا لَمْ يَتَوَقَّعْ إِقْبَاعُ نَكَابَةٍ مِنْهُمْ ، فَأَمَّا إِذَا تَوَقَّعَ فَحُصْنٌ يَجُوزُ ذَلِكَ ، فَلَمْ قَلَمُ أَنَّهُ يَوْجِدُ هَذَا الْمَعْنَى فِي هَذِهِ الْوَقَائِعِ (الوجه الثالث) فِي تَأْوِيلِ الْآيَةِ أَنَّ يَكُونُ هَذَا مُتَصِلًا بِقَوْلِهِ (الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ حَقَاصٌ) أَيْ قَاتِلٌ

وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ

فأتاكم في الشهر الحرام فقاتلهم فيه فإن الحرمان قصاص ، لجازوا اعتداءهم عليكم ولا تعملنكم حرمة الشهر على أن تستلبوا لمن قاتلكم قتلكم بترككم القتال فانكم بذلك تكونون ملقن بأيديكم إلى التهلكة (الوجه الرابع) في التأويل أن يكون المعنى : أفقوا في سبيل الله ولا تقولوا إننا نخاف الفقر إن أفقنا قتلهم ولا يبق معنا شيء ، فهوا أن يحملوا أنفسهم بالكهين بالإتفاق ، والمراد من هذا الجمل والإلقاء الحكم بذلك كما يقال جمل فلان فلاناً مالكا وألقاه في الهلاك إذا حكم عليه بذلك (الوجه الخامس) ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة هو الرجل يصيب الذنب الذي يرى أنه لا ينفعه منه عمل فذاك هو إلقاء النفس إلى التهلكة فالحاصل أن معناه النهي عن القنوط عن رحمة الله لأن ذلك يحمل الإنسان على ترك العبودية والإصرار على الذنب (الوجه السادس) يحتمل أن يكون المراد وأفقوا في سبيل الله ولا تلقوا ذلك الإتفاق في التهلكة والإجباط ، وذلك بأن تقولوا بمد ذلك الإتفاق فعلا بحيث ثوابه إما بتذكير المنية أو بذكر وجوه الرياء والسمة ، ونظيره قوله تعالى (ولا تبطلوا أعمالكم) .

أما قوله تعالى (وأحسنوا إن الله يحب المحسنين) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) اختلفوا في أن الحسن مشتق من ماذا وفيه وجوه (الأول) أنه مشتق من فعل الحسن وأنه كثر استعماله فيمن ينفع غيره بنفع حسن من حيث أن الإحسان حسن في نفسه ، وعلى هذا التقدير بالضرب والقنل إذا حسنا كان فاعلهما محسناً (الثاني) أنه مشتق من الإحسان ، ففعل الحسن لا يوصف بكونه محسناً إلا إذا كان فعله حسناً وإحساناً معاً ، فالإشتقاق إنما يحصل من مجموع الأمرين .

(المسألة الثانية) قوله (وأحسنوا) فيه وجوه (أحدها) قال الأصم : أحسنوا في فرائض الله (وثانيها) وأحسنوا في الإتفاق على من تزمكم مؤنته وتفقته ، والمقصود منه أن يكون ذلك الإتفاق وسعاً فلا تسرفوا ولا تقفروا ، وهذا هو الأقرب لانهاله بما قبله ويمكن حمل الآية على جميع الوجوه .

وأما قوله (إن الله يحب المحسنين) فهو ظاهر وقد تقدم تفسيره مراراً .

قوله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) (الحج) في اللغة جارة حرف قصد وإنما يقال: حج فلان الشيء إذا قصده مرة بعد أخرى، وأدام الاختلاف إليه (والحجة) بكسر الحاء السنة، وإنما قيل لها حجة لأن الناس يصحون في كل سنة، وأما في الشرع فهو اسم لأفعال مخصوصة منها أركان ومنها أبعاد ومنها هيئات، فالأركان ما لا يحصل التحلل حتى يأتي به والأياماض هي الواجبات التي إذا ترك شيء يجبر بالدم، والهيئات ما لا يجب الدم على تركها، والأركان عندنا خمسة: الإحرام والوقوف بعرفة والطواف بالبيت، والسعي بين الصفا والمروة، وفي حلق الرأس أو قصيره قولان: أحصهما أنه نسك لا يحصل التحلل إلا به، وأما الأياماض فهي الإحرام من الميقات والمقام بعرفة إلى الغروب في قول والبيتونة بمودلغة ليلة النحر في قول ورى جمرة العقبة والبيتونة بمعنى ليالي التشريق في قول ورى أيامها.

وأما سائر أحوال الحج فهي سنة.

وأما أركان العمرة فهي أربعة: الإحرام، والطواف، والسعي، وفي الحلق قولان، ثم المعتمر بعد ما فرغ من السعي فإن كان معه هدى ذبحه ثم حلق أو قصر، ولا يتوقف التحلل على ذبح الهدى.

(المسألة الثانية) قوله تعالى (وآتوا) أمر بالإتمام، وهل هذا الأمر مطلق أو مشروط بالدخول فيه، ذهب أصحابنا إلى أنه مطلق، والمعنى: افعلوا الحج والعمرة على نيت الكمال والتمام (والقول الثاني) وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه: إن هذا الأمر مشروط، والمعنى أن من شرع فيه فليتمه قالوا: ومن الجائز أن لا يكون الدخول في الشيء واجباً إلا أن بعد الدخول فيه يكون إتمامه واجباً، وقائدة هذا الخلاف أن العمرة واجبة عند أصحابنا، وغير واجبة عند أبي حنيفة رحمه الله حجة أصحابنا من وجوه.

(الحجة الأولى) قوله تعالى (وآتوا الحج والعمرة لله) وجه الاستدلال به أن الإتمام قد يراد به فعل الشيء كاملاً تاماً، ويحتمل أن يراد به إذا شرعتم في الفعل فأتوه، وإذا ثبت الإحتمال وجب أن يكون المراد من هذا اللفظ هو ذلك، أما بيان الإحتمال فيدل عليه قوله تعالى (وإذا ابتل إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن) أي فملهن على سبيل التمام والكمال، وقوله تعالى (ثم آتوا الصيام إلى الليل) أي فافعلوا الصيام تاماً إلى الليل، وحمل اللفظ على هذا أولى من قول من قال: المراد فأتوه في الصيام ثم آتوه، لأن على هذا التقدير يحتاج إلى الإخبار، وهل التقدير الذي ذكرناه لا يحتاج إليه ثبت أن قوله (وآتوا الحج) يحتمل أن يكون المراد منه الإتيان به هل نيت الكمال والتمام فوجب حمله عليه، أنصى ما في الباب أنه يحتمل أيضاً أن يكون المراد منه أنكم إذا شرعتم فيه فأتوه، إلا أن حمل اللفظ على الوجه الأول أولى، ويدل عليه وجوه (الأول) أن

حمل الآية على الوجه الثاني يقتضى أن يكون هذا الأمر مشروطاً ، ويكون التدبير : آتوا الحج والعمرة لله إن شئتم فيها ، وعلى التأويل الأول الذى نصرناه لا يحتاج إلى إضمار هذا الشرط ، فكان ذلك أولى (والثاني) أن أهل التفسير ذكروا أن هذه الآية هي أول آية نزلت في الحج لحملها على إيجاب الحج أولى من حملها على الإتمام بشرط الشروع فيه (الثالث) قرأ بعضهم (وآتوا الحج والعمرة لله) وهذا وإن كان قراءة شاذة جارية مجرى خبر الواحد لكنه بالإتفاق صالح لترجيح تأويل على تأويل (الرابع) أن الوجه الذى نصرناه يفيد وجوب الحج والعمرة ، ويفيد وجوب إتمامها بعد الشروع فيها ، والتأويل الذى ذكرتم لا يفيد إلا أصل الوجوب ، فكان الذى نصرناه أكبر فائدة ، فكان حمل كلام الله عليه أولى (الخامس) أن الباب باب العبادة فكان الإحتياط فيه أولى ، والقول بإيجاب الحج والعمرة مما أقرب إلى الاحتياط ، فوجب حمل اللفظ عليه (السادس) هب أنا نحمل اللفظ على وجوب الإتمام ، لكننا نقول : اللفظ دل على وجوب الإتمام جزواً ، وظاهر الأمر للوجوب فكان الإتمام واجباً جزواً والالتزام مسبوق بالشروع ، وما لا يتم الواجب إلا به وكان مقدوراً للكلف فهو واجب ، فيلزم أن يكون الشروع واجباً في الحج وفي العمرة (السابع) روى عن ابن عباس أنه قال : والذى نفسى بيده إنها لقريئتنا في كتاب الله ، أى إن العمرة لقريئة الحج في الأمر في كتاب الله يعنى في هذه الآية فكان كقوله (آتوا الصلاة وآتوا الزكاة) فهذا تمام تقرير هذه الحجة .

فإن قيل : قرأ على ابن مسعود والعمرة لله (بالرفع وهذا يدل على أنهم قصدوا إخراج العمرة عن حكم الحج في الوجوب .

قلنا : هذا مدفوع من وجوه (الأول) أن هذه قراءة شاذة فلا تعارض القراءة المتواترة ، (الثاني) أن فيها ضعفاً في المربة ، لأنها تقتضى عطف الجملة الإسمية على الجملة الفعلية (الثالث) أن قوله (والعمرة لله) معناه أن العمرة عبادة الله ، ومجرد كونها عبادة الله لا ينافي وجوبها ، وإلا وقع التعارض بين مدلول القراءتين وهو غير جائز (الرابع) أنه لما كان قوله (والعمرة لله) معناه : والعمرة عبادة الله ، وجب أن يكون العمرة مأموراً بها لقوله تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله) والأمر للوجوب ، وحينئذ يحصل المقصود .

(الحجة الثانية) في وجوب العمرة أن قوله تعالى (يوم الحج الأكبر) يدل على وجوب حج أصغر على ما عليه حقيقة أفعل ، وما ذاك إلا العمرة بالإتفاق ، وإذا ثبت أن العمرة حج ، وجب أن تكون واجبة لقوله تعالى (وآتوا الحج) ولقوله (والله هل الناس حج البيت) .

(الحجة الثالثة) في المسألة أحاديث منها ما أورده ابن الجوزي في المتفق بين الصحيحين أن جبريل عليه السلام سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الإسلام ، فقال : أن تشهد أن لا إله إلا الله

وأن محمداً رسول الله ، وأن تقيم الصلاة ، وتؤتي الزكاة ، وتصوم رمضان ، وتحج وتعمّر ، وروى النجاشي بن سالم عن عمر بن أوس عن أبي رزين أنه سأل النبي عليه الصلاة والسلام : إن أبي شيخ كنى أدرك الإسلام ، ولا يستطيع الحج والعمرة ولا الظعن ، فقال عليه الصلاة والسلام : حج عن أبيك واعتمر ، فأمرهما ، والأمر للوجوب ، ومنها ما روى ابن سيرين عن زيد بن ثابت أنه عليه الصلاة والسلام قال : الحج والعمرة فرضان لا يفترك بأجماع بدأت ، ومنها ما روت عائشة رضي الله عنها بنت طلحة عن عائشة أم المؤمنين ، قالت : قلت يا رسول الله هل على النساء جهاد ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : هلين جهاد لا قتال فيه : الحج والعمرة .

(الحجة الرابعة) في وجوب العمرة ، قال الشافعي رضي الله عنه : اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم قبل الحج ، ولم تكن العمرة واجبة لكان الأشبه أن يبادر إلى الحج الذي هو واجب ، وحجة من قال : العمرة ليست واجبة وجوه :

(الحجة الأولى) قصد الأعرابي الذي سأل الرسول عليه الصلاة والسلام عن أركان الإسلام فعله الصلاة ، والزكاة ، والحج ، والصوم ، فقال الأعرابي : هل على غير هذا ؟ قال : لا إلا أن تطوع ، فقال الأعرابي : لا أريد على هذا ولا أنقص ، فقال عليه الصلاة والسلام : أطلع الأعرابي إن صدق ، وقال عليه الصلاة والسلام : « بنى الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت » وقال عليه الصلاة والسلام : « صلوا خمسكم وذكروا أموالكم وحجروا بيتكم تدخلوا الجنة ربكم » فهذه أخبار مشهورة كالمقولة فلا يجوز الزيادة عليها ولا ردها ، وعن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن العمرة أواجبة هي أم لا ؟ فقال : لا وإن تشرع خير لك ، وعن معاوية الضمرري عن أبي صالح الخنفي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « الحج جهاد والعمرة تطوع » .

(والجواب) من وجوه (أحدها) أن ما ذكرتم أخبار آحاد فلا تعارض القرآن (وثانيها) لعل العمرة ما كانت واجبة عند ما ذكر الرسول عليه الصلاة والسلام تلك الأحاديث ، ثم نزل بعدها قوله (وأتموا الحج والعمرة لله) وهذا هو الأقرب ، لأن هذه الآية إنما نزلت في السنة السابعة من الهجرة (وثالثها) أن قصة الأعرابي مفتعلة على ذكر الحج وليس فيها بيان تفصيل الحج ، وقد بينا أن العمرة حج لأنها هي الحج الأصغر ، فلا تكون هي متافية لوجوب العمرة ، وأما حديث محمد بن المنكدر فقلوبنا : رواية حجاج بن أرطاة وهو ضعيف .

(المسألة الثالثة) اعلم أن الحج على ثلاثة أقسام : الأفراد ، والقران ، والتمتع ، فالأفراد أن يحج ثم بعد الفراغ منه يعتمر من أدنى الحبل ، أو يعتمر قبل أشهر الحج ، ثم يحج فذلك السنة ،

والقرآن أن يحرم بالحج والعمرة معاً في أشهر الحج بأن ينويهما بقلبه ، وكذلك لو أحرم بالعمرة في أشهر الحج ، ثم قبل الطواف أدخل عليها الحج يصير قرناً ، والتمتع هو أن يحرم بالعمرة في أشهر الحج ويأتي بأحمالها ثم يبعج في هذه السنة ، وإنما سمى تمتعاً لأنه يستمتع بمحظورات الإحرام بعد التحلل من العمرة قبل أن يحرم بالحج .

إذا عرف هذا فنقول : اختلف الناس في الأفضل من هذه الثلاثة فقال الغافى رضى الله عنه أفضلها الأفراد ثم التمتع ثم القرآن وقال في اختلاف الحديث التمتع أفضل من الأفراد وبه قال مالك رضى الله عنه ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : القرآن أفضل ، ثم الأفراد ، ثم التمتع ، وهو قول الحنفى وأبي إسحق والمرزى من أصحابنا ، وقال أبو يوسف ومحمد : القرآن أفضل ، ثم التمتع ، ثم الأفراد ، حجة الغافى رضى الله عنه في أن الأفراد أفضل من وجوه (الأول) أن الآية انتضت حطف العمرة على الحج ، والمطف يستدعى المغيرة بين المطوف والمطوف عليه ، والمغيرة لا تحصل إلا عند الأفراد ، فأما عند القرآن فالموجود شيء واحد ، وهو حج وحرمة ، وذلك مانع من صحة المطف (الثانى) قوله (وآتوا الحج والعمرة هـ) يقتضى الأفراد ، بدليل أنه تعالى قال (فان أحصرهم فما استعبر من الهدى) والقارن يلزمه هديان عند الحصر ، وأيضاً أنه تعالى أوجب على الحلق عند الأداء فدية واحدة ، والقارن يلزمه فديتان عند الحصر (الثالث) هذه الآية تدل على وجوب الاتمام ، والاتمام لا يحصل إلا عند الأفراد ويدل عليه وجهان (الأول) أن السفر مقصود في الحج ، بدليل أن من أوصى بأن يبعج عنه فإنه يبعج من وطنه ، ولولا أن السفر مقصود في الحج لكان يبعج عنه من أدنى المواقيت ، ويدل عليه أيضاً أنهم قالوا لو نذر أن يبعج ماشياً وحج راكباً يلزمه دم ، ثبت أن السفر مقصود والقرآن يقتضى تقليل السفر ، لأن يسيبه يصير السفران سفراً واحداً ، ثبت أن الاتمام لا يحصل إلا بالأفراد (الثانى) أن الحج لا معنى له إلا زيارة بقاع مكرمة ، ومشاهد مشرفة ، والحاج زائر الله ، والله تعالى مودود ، ولا شك أنه كلما كانت الزيارة والخدمة أكثر كان موقعها عند المخدم أعظم ، وعند القرآن تقلب الزيارتان زيارة واحدة ، بل الحق أن جملة أنواع الطاعات في الحج وفي العمرة تكرر عند الأفراد ، وتصير واحدة عند القرآن ، ثبت أن الأفراد أقرب إلى التمام ، فكان الأفراد إن لم يكن واجبا عليكم بحكم هذه الآية فلا أهل من كونه أفضل .

(الحجة الثانية) في بيان أن الأفراد أفضل : أن الأفراد يقتضى كونه آتياً بالحج مرة ، ثم بالعمرة بعد ذلك ، فتكون الأعمال العاقبة في الأفراد أكثر فوجب أن يكون أفضل لقوله عليه السلام : أفضل الأعمال أحرمها أى أشقها .

(الحجة الثالثة) أنه عليه السلام كان مفرداً فوجب أن يكون الإفراد أفضل ، أما قولنا : إنه كان مفرداً فاعلم أن الصحابة اختلفت رواياتهم في هذا المعنى ، فروى مسلم في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم أئرد بالحج ، وروى جابر وابن عمر أنه أئرد ، وأما أنس فقد روى عنه أنه قال : كنت واقفاً عند جران فأتته رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكان لهما يسيل على كتفي ، فسمعت يقول « لييك صبح وحرمة مآ » ثم الشافعي رضي الله عنه رجح رواية عائشة رضي الله عنها وجابر وابن عمر على رواية أنس من وجوه (أحدها) بحال الرواة ، أما عائشة فلأنها كانت طالة ، ومع عليها كانت أشد الناس التصاقاً برسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأشد الناس وقوفاً على أحواله ، وأما جابر فإنه كان أقدم صحبة الرسول صلى الله عليه وسلم من أنس ، وإن أنساً كان صغيراً في ذلك الوقت قبل العلم ، وأما ابن عمر فإنه كان مع فقهِه أقرب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من غيره ، لأن أخته حفصة كانت زوجة النبي صلى الله عليه وسلم (والثاني) أن عدم التران متأكد بالاستصحاب (والثالث) أن الافراد يقتضي تكثير العبادة ، والتران يقتضي تقليلها ، فكان إلحق الافراد بالنبي عليه الصلاة والسلام أولى ، وإذا ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مفرداً وجب أن يكون الافراد أفضل لأنه عليه الصلاة والسلام كان يختار الأفضل لنفسه ، ولأنه قال « خلوا عني مناسككم » أي تملوا مني .

(الحجة الرابعة) أن الافراد يقتضي تكثير العبادة ، والتران يقتضي تقليلها ، فكان الأول أولى ، لأن المقصود من خلق الجن والإنس هو العبادة ، وكل ما كان أفضى إلى تكثير العبادة كان أفضل ، حجة أبي حنيفة رضي الله عنه من وجوه :

(الحجة الأولى) التمسك بقوله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) وهذا اللفظ يمتثل أن يكون المراد لإيجاب كل واحد منهما ، أو يكون المراد منه إيجاب الجمع بينهما على سبيل التمام ، فلو جلتاه على الأول لا يفيد الثاني ، ولو جلتناه على الثاني أفاد الأول ، فكان الثاني أكثر فائدة ، فوجب حمل اللفظ عليه ، لأن الأول حمل كلام الله على ما يكون أكثر فائدة .

(الحجة الثانية) أن التران جمع بين التمسك فوجب أن يكون أفضل من الإتيان بفسك واحد . (الحجة الثالثة) أن في التران مسارة إلى التمسك وفي الإفراد ترك مسارة إلى أحد التمسكين فوجب أن يكون التران أفضل لقوله (وسارعوا) .

(والجواب عن الأول) أننا نأينا أن هذه الآية تدل من ثلاثة أوجه دلالة ما هو أكثر فائدة على الإفراء ، وأما ما ذكرتموه فمجرد حسن ظن حيث قلتم : حمل اللفظ على ما هو أكثر فائدة أولى وإذا كان كذلك كان الترجيح لقولنا .

(والجواب عن الثاني والثالث) أن كل ما يعضه القارئ يعضه المفرد أيضاً ، إلا أن التران كان

حيلة في إسقاط الطاعة فيتمى الأمر فيه أنه يكون مرخصاً فيه فأما أن يكون أفضل فلا ، وبالجملة فالعالمى رضى الله عنه لا يقول إن الحجة المفردة بلا عمرة أفضل من الحجة المقرونة لكنه يقول : من أتى بالحج في وقته ثم بالعمرة في وقتها فجموع هذين الأمرين أفضل من الاتيان بالحجة المقرونة .

(المسألة الرابعة) في تفسير الإتمام في قوله (وأتموا الحج والعمرة لله) وفيه وجوه (أحدها) روى عن علي وابن مسعود أن إتمامها أن يحرم من دويرة أهله (وثانيها) قال أبو مسلم : المعنى أن من نوى الحج والعمرة لله وجب عليه الإتمام ، قال : ويدل على صحة هذا التأويل أن هذه الآية إنما نزلت بعد أن منع الكفار النبي صلى الله عليه وسلم في السنة الماضية عن الحج والعمرة فالله تعالى أمر رسوله في هذه الآية أن لا يرجع حتى يتم هذا الفرض ، ويحصل من هذا التأويل قاعدة فقهية وهي أن تطرح الحج والعمرة كفرضيهما في وجوب الإتمام (وثالثها) قال الأصم : إن الله تعالى فرض الحج والعمرة ثم أمر عباده أن يتنموا الآداب المستعبرة ، وذكر الشيخ الإمام أبو حامد النزالي رحمه الله في كتاب الاحياء ما يتعلق بهذا الباب فقال : الأمور المعتبرة قبل الخروج إلى الاحرام ثمانية (الأول) في المسال فيبني أن يبدأ بالتوبة ، ورد المظالم ، وقضاء الديون ، وإعداد النفقة لكل من تولمه ففتته إلى وقف الرجوع ، ويرد ما عنده من الودائع ، ويستصحب من المسال الطيب الحلال ما يكفيه لذهابة وإيابه من غير تقنير بل على وجه يمكنه مع التوسع في الزاد والرفق بالفقراء ، ويتصدق بشيء قبل خروجه ، ويشترى لنفسه دابة قوية على الحمل أو يكتريها ، فإن اكترها فليظهر للسكراني كل ما يحصل رضاه فيه (الثاني) في الرفق فيبني أن يلتزم رفيقا صالحا محبا للخير ، معينا عليه ، إن نسي ذكره ، وإن ذكر ساعده ، وإن جهن شحمه ، وإن هجر فواه وإن ضاق صدره صبره ، وأما الاخوان والرفقاء المقيمون فيودعهم ، ويلتزم أديبتهم ، فإن الله تعالى جعل في دعائهم خيراً ، والسنة في الوداع أن يقول : أستودع الله دينك وأمانتك وخواتم عملك (الثالث) في الخروج من الدار ، فإذا تم بالخروج صلى ركعتين يقرأ في الأولى بسم الفاتحة (قل يا أيها الكافرون) وفي الثانية (الاخلاص) وبعد الفراغ يتضرع إلى الله بالاخلاص ، (الرابع) إذا حصل على باب الدار قال : بسم الله توكلت على الله لا حول ولا قوة إلا بالله ، وكلما كانت الدعوات أزيد كانت أولى (الخامس) في الركوب ، فإذا ركب الراحة قال : بسم الله وبالله والله أكبر ، توكلت على الله ، لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ، ما شاء الله كان ، وما لم يفتأ لم يكن ، سبحانه الله الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين ، وإنا إلى ربنا لما مخلوقون (السادس) في النول ، والسنة أن يكون أكثر سيرة بالليل ، ولا ينزل حتى يمحى النهار ، وإذا نزل صلى ركعتين ودعا الله كثيراً (السابع) إن قصده صو أو سبع في ليل أو نهار ، فليقرأ آية الكرسي ، وشهد الله ، والاخلاص ، والمعوذتين ، ويقول : تحصنت بالله العظيم ، واستعنت بالله الذي لا يرمى ،

(الثانية) مهما علا شرفا من الأرض في الطريق ، فيستحب أن يكبر ثلاثاً (التاسع) أن لا يكون هذا السفر مقصوداً بشئ من أثر الأغراض العاجلة كالجارة وغيرها (العاشر) أن يحسن الإنسان لسانه عن الزفت والفسوق والجدال ، ثم بعد الاثني بهذه المقدمات ، يأتي بجميع أركان الحج على الوجه الأصح الأقرب إلى موافقة الكتاب والسنة ، ويكون فرضه في كل هذه الأمور ابتغاء مرضاة الله تعالى ، بقوله (وآتوا الحج والعمرة) كلمة شاملة جامعة لهذه المعاني ، فإذا أتى العبد بالحج على هذا الوجه كان متباً لملة إبراهيم حيث قال تعالى (وإذا ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن) .

(الوجه الرابع) في تفسير قوله تعالى (وآتوا الحج والعمرة) أن المراد : أفردوا كل واحد منهما بسفر وهذا تأويل من قال بالإفراد ، وقد بيناه بالدليل ، وهذا التأويل يروى عن علي ابن أبي طالب رضي الله عنه ، وقد يروى مرفوعاً عن أبي هريرة ، وكان عمر يترك القرآن والفتح ، ويذكر أن ذلك أتم للحج والعمرة وأن يتم في غير شهر الحج ، فإن الله تعالى يقول (الحج أشهر معلومات) وروى نافع عن ابن عمر أنه قال : فرقوا بين حجاجكم وحرمتكم .

(المسألة الخامسة) قرأ نافع وابن عامر وابن كثير وأبو عمرو بكر عن حاصم (الحج) بفتح الحاء في كل القرآن وهي لغة الحجاز ، وقرأ حمزة والكسائي وحفص ، عن حاصم بالكسر في آل عمران ، قال الكسائي : وهما لفتان بمعنى واحد ، كرطل ورطل ، وقيل : بالفتح المصدر ، وبالكسر الاسم .

وقوله تعالى (فإن أحصرتم) قال أحمد بن يحيى : أصل الحصر والإحصار : الحبس ومنه يقال للذي لا يزوج بصره : حصر . لأنه حبس نفسه عن البوح والحصر احتباس الناطق والحصر الملك لأنه كالمحبوس بين الحجاب وفي شعر ليبيد :

جن لدى باب الحصر قيام

والحصر معروف سمي به لانضام بعض أجزائه إلى بعض تفصيها باحتباس الشئ مع غيره . إذا عرف هذا فنقول : اتفقوا على أن لفظ الحصر مخصوص بمنع العدو إذا منه عن مراده وضيق عليه ، أما لفظ الإحصار فقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال (الأول) وهو اختيار أبي حنيفة وابن السكيت والزجاج وابن قتيبة وأكثر أهل اللغة أنه يختص بالمرض ، قال ابن السكيت : يقال أحصره المرض إذا منه عن السفر وقال ثعلب في فصيح الكلام : أحصر بالمرض وحصر بالعدو . (والقول الثاني) أن لفظ الإحصار يفيد الحبس والمنع ، سواء كان بسبب العدو أو بسبب المرض وهو قول الفراء .

(والقول الثالث) أنه يختص بالمنع الحاصل من جهة العدو ، وهو قول الشافعي رضي الله عنه وهو المروي عن ابن عباس وابن عمر ، فانهما قالوا : لا حصر إلا حصر العدو ، وأكثر أهل اللغة

يردون هذا القول على الشافعي رضى الله عنه ، وقائدة هذا البحث تظهر في مسألة فقيهة ، وهي أنهم اتفقوا على أن حكم الإحصار عند حبس العدو ثابت ، وهل يثبت بسبب المرض وسائر الموانع ؟ قال أبو حنيفة رضى الله عنه : يثبت . وقال القافى : لا يثبت . وحجة أبي حنيفة ظاهرة على مذهب أهل اللغة وذلك لأن أهل اللغة رجلا (أحدهما) الذين قالوا : الإحصار مختص بالحبس الحاصل بسبب المرض فقط ، وعلى هذا المذهب تكون هذه الآية نصاً صريحاً في أن إحصار المرض يفيد هذا الحكم (والثاني) الذين قالوا الإحصار اسم لمطلق الحبس سواء كان حاصلًا بسبب المرض أو بسبب العدو ، وعلى هذا القول حجة أى حنيفة تكون ظاهرة أيضاً ، لأن الله تعالى خلق الحكم على معنى الإحصار ، فوجب أن يكون الحكم ثابتاً عند حصول الإحصار سواء حصل بالعدو أو بالمرض (وأما على القول الثالث) وهو أن الإحصار اسم للنسج الحاصل بالعدو ، فهذا القول باطل باتفاق أهل اللغة . ويتقدير ثبوته فتحن نفيس المرض على العدو بجماع دفع الحرج وهذا قياس على ظاهر فهذا تقرير قول أى حنيفة رضى الله عنه وهو ظاهر قوى ، وأما تقرير مذهب الشافعي رضى الله عنه ، فهو أن يدعى أن المراد بالإحصار في هذه الآية منع العدو فقط ، والروايات المنقولة عن أهل اللغة معارضة بالروايات المنقولة عن ابن عباس وابن عمر ، ولا شك أن قولها أولى لتقديمها على هؤلاء . الاثنى في معرفة اللغة وفي معرفة تفسير القرآن ، ثم إننا بعد ذلك نؤكد هذا القول برجوه من الدلائل .

(الحجة الأولى) أن الإحصار إفعال من الحصر والأفعال تارة مجيء بمعنى التعمدية نحو : ذهب زيد وأذهبته أنا ، وبجى بمعنى صار ذا كذا نحو : أخذ البعير إذا صار ذا غدة ، وأجرب الرجل إذا صار ذا أبل جرى وبجى . بمعنى وجدته بصفة كذا نحو : أحدثت الرجل أى وجدته محمداً والإحصار لا يمكن أن يكون لتعمدية ، فوجب إما حمله على الصيرورة أو على الوجدان والمنع : أنهم صاروا محصورين أو وجدوا محصورين ، ثم إن أهل اللغة اتفقوا على أن المحصور هو الممنوع بالعدو لا بالمرض ، فوجب أن يكون معنى الإحصار هو أنهم صاروا ممنوعين بالعدو ، أو وجدوا ممنوعين بالعدو ، وذلك يؤكد مذهبتنا .

(الحجة الثانية) أن الحصر عبارة عن المنع وإنما يقال للإنسان إنه ممنوع من فعله ومحبوس عن مراده ، إذا كان قادراً على ذلك الفعل متمسكاً منه ، ثم إنه ممنوع مانع عنه ، والقدرة عبارة عن الكيفية الحاصلة بسبب اعتدال المزاج وسلامة الأعضاء ، وذلك مفقود في حق المريض فهو غير قادر البتة على الفعل ، فيستحيل الحكم عليه بأنه ممنوع ، لأن إحالة الحكم على المانع تستدعي حصول المقتضى ، أما إذا كان ممنوعاً بالعدو فهنا القدرة على الفعل حاصلة ، إلا أنه تعذر الفعل لا لاجل مدافعة العدو ، فصح هنا أن يقال إنه ممنوع من الفعل ، ثبت أن لفظة الإحصار حقيقة في العدو ،

ولا يمكن أن تكون حقيقة في المرض.

(الحجة الثالثة) أن معنى قوله (أحصرتم) أي حبستم ومنعتم، والحبس لا بد لمن حابس، والمنع لا بد له من مانع، ويتمتع وصف المرض بكونه حابساً ومالئاً، لأن الحبس والمنع فصل، وإضافة الفصل إلى المرض محال عقلاً، لأن المرض عرض لا يبق زمانين، فكيف يكون فاعلاً وحابساً ومالئاً، أما وصف العدو بأنه حابس ومانع، فوصف حقيقي، وحمل الكلام على حقيقته أولى من حمله على مجازة.

(الحجة الرابعة) أن الإحصار مشتق من الحصر ولفظ الحصر لا إشعار فيه بالمرض، فلفظ الإحصار وجب أن يكون غالياً عن الإحصار بالمرض قياساً على جميع الألفاظ المشتقة.

(الحجة الخامسة) أنه تعالى قال بعد هذه الآية (فإن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه) فخطف جلب المريض، فلما كان الحصر هو المريض أو من يكون المرض داخل فيه، لمكان هذا عطفاً للشيء على نفسه.

فإن قيل: إنه خص هذا المرض بالذكر لأن له حكماً خاصاً، وهو حلق الرأس، فصار تقدير الآية إن منعتم مريضاً تحلقتم بدم، وإن تأذى رأسكم مريضاً حلقتم وكفرتم.

قلنا: هذا وإن كان حسناً لهذا الغرض، إلا أنه مع ذلك يلزم خطف الشيء على نفسه، أما إذا لم يكن الحصر مفسراً للمريض، لم يلزم خطف الشيء على نفسه، فكان حمل الحصر على غير المريض يوجب خلو السلام عن هذا الاستدلال، فكان ذلك أولى.

(الحجة السادسة) قال تعالى في آخر الآية (فإذا أمنتكم من المتع بالعمرة إلى الحج) ولفظ الأمان إنما يستعمل في الخوف من العدو لا في المرض، فإنه يقال في المرض: شق وعنى ولا يقال أمن. فإن قيل: لا نعلم أن لفظ الأمان لا يستعمل إلا في الخوف، فإنه يقال: أمن المريض من الهلاك وأيضاً خصوص آخر الآية لا يقدر في عموم أولها.

قلنا: لفظ الأمان إذا كان مطلقاً غير مقيد فإنه لا يفيد إلا الأمان من العدو، وقوله خصوص آخر الآية لا يمنع من عموم أولها.

قلنا: بل يوجب لأن قوله (فإذا أمنتكم) ليس فيه بيان أنه حصل الأمان مماذا، فلا بد وأن يكون المراد حصول الأمان من شيء تقدم ذكره، والذي تقدم ذكره هو الإحصار، فصار التقدير: فإذا أمنتكم من ذلك الإحصار، ولما ثبت أن لفظ الأمان لا يطلق إلا في حق العدو، وجب أن يكون المراد من هذا الإحصار منع العدو، فثبت بهذه الدلائل أن الإحصار المذكور في الآية هو منع العدو فقط، أما قول من قال: إنه منع المرض صاحبه خاصة فهو باطل بهذه الدلائل، وفيه دليل آخر، وهو أن المفسرين أجمعوا على أن سبب نزول هذه الآية أن الكفار أحصروا النبي

صلى الله عليه وسلم بالحديبية ، والناس وإن اختلفوا فى أن الآية التارئة فى سبب هل تناول فيه ذلك السبب ؟ إلا أنهم اتفقوا على أنه لا يجوز أن يكون ذلك السبب غارجاهته ، لوركان الإحصار . أصما لمنع المرض ، لكان سبب نزول الآية غارجا عنها ، وذلك باطل بالإجماع ، فتبى بما ذكرنا أن الإحصار فى هذه الآية عبارة عن منع العدو ، وإذا ثبت هذا فنقول : لا يمكن قياس منع المرض عليه ، ويانه من وجهين (الأول) أن كلمة : إن ، شرط عند أهل اللغة ، وحكم الشرط انتفاء المشروط عن انتفائه ظاهرا ، فهذا يقتضى أن لا يثبت الحكم إلا فى الإحصار الذى دلت الآية عليه ، فلو أثبتنا هذا الحكم فى غيره قياسا كان ذلك نسخا للنص بالقياس ، وهو غير جائز .

(الوجه الثانى) أن الاحرام شرع لازم لا يحتمل النسخ قصدا ، ألا ترى أنه إذا جامع امرأته حتى نسد حجه لم يخرج من إحرامه ، وكذلك لو فاته الحج حتى لزمه القضاء والمرضى ليس كالعدو ، ولأن المريض لا يستفيد بتخله ورجوعه أمنا من مرضه ، أما المحصر بالعدو فانه عائف من القتل إن أقام ، فاذا رجع فقد تخلص من خوف القتل ، فهذا ما عتدى فى هذه المسألة على ما يليق بالتفسير .

أما قوله (فما استيسر من الهدى) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال التفال رحمه الله : فى الآية إحصار ، والتقدير : لحظتم فما استيسر ، وهو كقوله (فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) أى فأطفر فعدة ، وفيها إحصار آخر ، وذلك لأن قوله (فما استيسر من الهدى) كلام غير تام لأبد فيه من إحصار ، ثم فيه احتمالان : (أحدهما) أن يقال : عمل ، ما : رفع ، والتقدير : فواجب عليكم ما استيسر (والثانى) قال الفراء : لو نصبت على معنى : اهدوا ما تيسر كان صوابا ، وأكثر ما جاء فى القرآن من أشباهه مرفوع .

(المسألة الثانية) (استيسر) بمعنى تيسر ، ومثله : استعظم ، أى تعظم واستكبر ، أى تكبر ، واستصعب : أى تصعب .

(المسألة الثالثة) (الهدى) جمع هدية ، كما تقول : تمر وتمررة ، قال أحمد بن يحيى : أهل الحجاز يخفقون (الهدى) وتغم ثقله ، فيقولون : هدية ، وهدى ، ومطية ، ومطى ، قال الشاعر :

حلفت برب مكة والمصل وأهناق الهدى مقلدات

ومنى (الهدى) ما يهدى إلى بيت الله عز وجل تقربا إليه ، بمنزلة الهدية يهديها الإنسان إلى غيره تقربا إليه ، ثم قال على وابن عباس والحسن وقتادة : الهدى أهلاء بدنة : وأوسطه بقرة ، وأخسه شاة ، فقلبه ما تيسر من هذه الأجناس .

(المسألة الرابعة) المحصر إذا كان طالما بالهدى ، هل له بدل ينتقل إليه ؟ قاله الناصب رضى الله عنه فيه قولان (أحدهما) لا بدل له ويكون الهدى فى فتمه أبدا ، وبه قال أبو حنيفة ورضى الله عنه ،

والحجة في أنه تعالى أوجب على المحصر الهدى على التمين ، وما أثبت له بدلا (والثاني) أن له بدلا ينتقل إليه ، وهو قول أحد قائلنا بالقول الأول : هل له أن يتحلل في الحال أو يقيم على إحرامه فيه قولان (أحدهما) أنه يقيم على إحرامه حتى يمده ، وهو قول أبي حنيفة ويدل عليه ظاهر الآية (والثاني) أن يتحلل في الحال للدهقة ، وهو الأصح ، فإذا قلنا بالقول الثاني ففيه اختلافات كثيرة وأقربها أن يقال : يقوم الهدى بالدرهم ويشترى بها طعام ويؤدى ، وإنما قلنا ذلك لأنه أقرب إلى الهدى .

(المسألة الخامسة) المحصر إذا أراد التحلل وذبح ، وجب أن ينوي التحلل عند الذبح ، ولا يتحلل البتة قبل الذبح .

(المسألة السادسة) اختلفوا في العمرة فأكثر الفقهاء قالوا حكما في الإحصار حكم الحج وعن ابن سيرين أنه لا إحصار فيه لأنه غير مؤقت ، وهذا باطل لأن قوله تعالى (فإن أحصرتم) مذكور عقب الحج والعمرة ، فكان عائدا إليهما .

أما قوله تعالى (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) في الآية حذف لأن الرجل لا يتحلل ببلوغ الهدى محله بل لا يحصل التحلل إلا بالنحر فتقدير الآية : حتى يبلغ الهدى محله وينحر فإذا نحر فاحلقوا .

(المسألة الثانية) قال الشافعي رضي الله تعالى عنه : يجوز إرافة دم الإحصار لا في الحرم ، بل حيث حبس ، وقال أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه : لا يجوز ذلك إلا في الحرم ومنشأ الخلاف البصر في تفسير هذه الآية ، فقال الشافعي رضي الله تعالى عنه : المحل في هذه الآية اسم للزمان الذي يحصل فيه التحلل ، وقال أبو حنيفة : إنه اسم للمكان .

حجة الشافعي رضي الله تعالى عنه من وجوه (الأول) إنه عليه الصلاة والسلام أحصر بالحديبية ونحر بها ، والحديبية ليست من الحرم ، قال أصحاب أبي حنيفة إنه إنما أحصر في طرف الحديبية الذي هو أسفل مكة ، وهو من الحرم ، قال الواحدي : الحديبية على طرف الحرم على تسعة أميال من مكة ، أجاب القفال رحمه الله في تفسيره عن هذا السؤال فقال الدليل على أن نحر ذلك الهدى ما وقع في الحرم قوله تعالى (م الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدى معكوا أن يبلغ محله) فيهن تعالى أن الكفار منعوا النبي صلى الله عليه وسلم عن إبلاغ الهدى محله الذي كان يريد فدل هذا على أنهم نحروا ذلك الهدى في غير الحرم .

(الحجة الثانية) أن المحصر سواء كان في الحل أو في الحرم فهو مأموور بنحر الهدى فوجب أن يتمكن في الحل والحرم من نحر الهدى .

(بيان المقام الأول) أن قوله (فإن أحصرتم) يتناول كل من كان محصرا سواء كان في الحل

أو في الحرم ، وقوله بعد ذلك (فاستيسر من الهدى) معناه فاستيسر من الهدى نحره واجب ، أو معناه فأنحروا ما استيسر من الهدى ، وعلى التقديرين ثبت أن هذه الآية دالة على أن نحر الهدى واجب على المحصر سواء كان محصراً في الحل أو في الحرم ، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون له الذبح في الحل والحرم ، لأن المكلف بالشئ أول درجاته أن يحوّله فعل المأمور به ، وإذا كان كذلك وجب أن يكون المحصر قادراً على إزاحة الدم حيث أحصر .

(الحجة الثالثة) أن الله سبحانه إنما يمكن المحصر من التحلل بالذبح ليتمكن من تخليص النفس من خوف العدو في الحال ، فلو لم يحر التحل إلا في الحرم ومالم يحصل التحلل لا يحصل التحلل بدلالة الآية ، فعل هذا التقدير وجب أن لا يحصل التحلل في الحال ، وذلك يناقض ما هو المقصود من شرح هذا الحكم ، ولأن للوصول للنحر إلى الحرم إن كان هو فقد نفى الخوف ، وكيف يؤمن بهذا الفعل من قيام الخوف وإن كان غيره فقد لا يجد ذلك النحر فإذا يفعل ؟ حجة أن حنيفة رضى الله عنه من وجوه (الأول) أن المحل بكسر هاء الفعل عبارة عن المكان ، كالسجدة والمجلس فتقوله (حق) يبلغ الهدى محله يدل على أنه غير بالغ في الحال إلى مكان الحل ، وهو عندكم بالغ محله في الحال ، (جوابه) المحل عبارة عن الزمان وأن من المشهور أن محل الدين هو وقت وجوبه (الثاني) هب أن لفظ المحل يحتمل المكان والزمان إلا أن الله تعالى أزال هذا الإحتمال بقوله (ثم حملنا إلى البيت النبوي) وفي قوله (هدايا بالغ الكعبة) ولا شك أن المراد منه الحرم فإن البيت عينه لا يراق فيه الدماء (جوابه) قال الشافعي رضى الله عنه : كل ما وجب على المحرم في ماله من بدنة وجزاء هدى فلا يحرى إلا في الحرم لمساكين أهله إلا في موضعين (أحدهما) من ساق هديا فعتطف في طريقه ذبحه وخل بينه وبين المساكين (والثاني) دم المحصر بالعدو فإنه ينحر حيث حبس ، فلا يأتى إلى ذكر تمومها في سائر الدماء فلم قلتم إنها تتناول هذه الضرورة (الثالث) قالوا : الهدى سمى هدياً لأنه جار مجرى الهدية التي يبثها العبد إلى ربه ، والهدية لا تكون هدية إلا إذا بثها المهدى إلى دار المهدى إليه وهذا المعنى لا يتصور إلا بجعل موضع الهدى هو الحرم .

(جوابه) هذا النمك بالاسم ثم هو محمول على الأفضل عند القدرة (الرابع) أن سائر دماء الحج كلها قرابة كانت أو كفارة لا تصح إلا في الحرم ، فكذا هذا .
(جوابه) أن هذا الدم إنما وجب لإزالة الخوف وزوال الخوف إنما يحصل إذا قدر عليه حيث أحصر ، أما لو وجب إرساله إلى الحرم لا يحصل هذا المقصود ، وهذا المعنى غير موجود في سائر الدماء فظهر الفرق .

(المسألة الثالثة) هذه الآية دالة على أنه لا ينبغي لم أن يحلوا فيحلقوا رؤسهم إلا بعد تقديم ما استيسر من الهدى كما أنه أمرهم أن لا يتأجوا الرسول إلا بعد تقديم الصدقة .

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفَدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسْكَ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ «١٩٦»

قوله تعالى (فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك فإذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام واتقوا الله واعلموا أن الله شديد العقاب) فيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال ابن عباس : زنت هذه الآية في كعب بن عجرة ، قال كعب : مري رسول الله صلى الله عليه وسلم زمن الحديبية ، وكان في شعر رأسي كثير من القمل والصئبان وهو يتناثر على وجهي ، فقال عليه الصلاة والسلام تؤذيك هوام رأسك ؟ قلت : نعم يا رسول الله ، قال أحلق رأسك ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، والمقصود منها أن المحرم إذا تأذى بالمرض أو بهوام رأسه أبيع له المداواة والحلق بشرط الفدية والله أعلم .

(المسألة الثانية) فدية رفع لانه مبتدأ خبره محذوف ، والتقدير : فعليه فدية ، وأيضاً فقيه إختيار آخر والتقدير : لحلق فعليه فدية .

(المسألة الثالثة) قال بعضهم : هذه الآية مختصة بالمحصر ، وذلك لأن قبل بلوغ الهدى عليه ربما لحقه مرض أو أذى في رأسه إن صبر فآفة أذن له في ذلك بشرط بذل الفدية ، وقال آخرون بل الكلام مستأنف لكل محرم لحقه المرض في بدنه فاحتاج إلى علاج أو لحقه أذى في رأسه فاحتاج إلى الحلق ، فبين الله تعالى أن له ذلك ، وبين ما يجب عليه من الفدية .

إذا عرفت هذا فنقول : للرض قد يصوج إلى اللباس ، فتكون الرخصة في اللباس كالرخصة في الحلق ، وقد يكون ذلك بغير المرض من شدة البرد وما شاكله فأبيع له بغير الفدية ، وقد يحتاج أيضاً إلى استعمال الطبيب في كثير من الأمراض فيكون الحكم فيه ذاك ، وأما من يكون به أذى

من رأسه فقد يكون ذلك بسبب القمل والصئبان وقد يكون بسبب الصداع وقد يكون عند انخروب من حدوث مرض أو ألم ، وبالجملة فهذا الحكم هام في جميع محظورات الحج .

(المسألة الرابعة) اختلفوا في أنه هل يقدم الفدية ثم يترخص أو يؤخر الفدية عن الترخيص والذي يقتضيه الظاهر أنه يؤخر الفدية عن الترخيص لأن الإقدام على الترخيص كالملة في وجوب الفدية فكان مقدما عليه ، وأيضاً فقد بينا أن تقدير الآية : لحلق فمليه فدية ، ولا ينتظم الكلام لإلزام هذا الحد ، فإذاً يجب تأخير الفدية .

أما قوله تعالى (من صيام أو صدقة أو نسك) فالمراد أن تلك الفدية أحد هذه الأمور الثلاثة وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) أصل النسك العبادة ، قال ابن الأعرابي النسك سبائك الفضة كل سبيكة منها نسك ، ثم قيل للمتعب : ناسك لأنه خلص نفسه من دنس الآثام وعصاها كالسبيكة المخلصة من الخبث ، هذا أصل معنى النسك ، ثم قيل للذبيحة : نسك من أشرف العبادات التي يتقرب بها إلى الله .

(المسألة الثانية) اختلفوا في النسك على أن أفله شاة ، لأن النسك لا يتأدى إلا بأحد الأمور الثلاثة : الجمل ، والبقرة ، والغنم ، ولما كان أفله الغنم ، لا جرم كان أقل الواجب في النسك هو الغنم ؛ أما الصيام والإطعام فليس في الآية ما يدل على كيتهما وكيفيتهما ، وبماذا يحصل بيانه فيه قولان (أحدهما) أنه حصل من كتب بن حجر ، وهو ما روى أبو داود في سننه أنه عليه الصلاة والسلام لما مر بكتب بن حجر ورأى كثرة الحوام في رأسه ، قال له : احلق ثم اذبح شاة نسكاً أو صم ثلاثة أيام ، أو أطعم ثلاثة أصع من تمر على ستة مساكين .

(والقول الثاني) ما روى عن ابن عباس والحسن أنهما قالوا : الصيام للتمتع عشرة أيام ، والإطعام مثل ذلك في العدة ، وحيتهما أن الصيام والإطعام لما كانا مجعولين في هذا الموضع وجب حملهما على المفسر فيما جاء بعد ذلك ، وهو الذي يلزم للتمتع إذا لم يجد الهدى ، والقول الأول عليه أكثر الفقهاء .

(المسألة الثالثة) الآية دللت على حكم من أقدم على شيء من محظورات الحج بعذر ، أما من حلق رأسه حامداً بنهر غير فندد القاصي رضى الله عنه وابن حنيفة الواجب عليه الدم ، وقال مالك رضى الله عنه : حكمه حكم من فعل ذلك بعذر ، والآية حجة عليه ، لأن قوله (فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه فدية من صيام) يدل على اشتراط هذا الحكم بهذه الأعذار ، والمشروط بالشيء عدم عدم الشرط ، وقوله تعالى (فإذا أتمتم) فاعلم أن تقديره : فإذا أتمتم من الإحصار ، وقوله (فمن تمتع بالعمرة إلى الحج) فيه مسائل :

(المسألة الأولى) معنى التمتع ، يقال : تمتع بالشئ أى تلذذ به ، والمتاع : كل شئ . يتمتع به ، وأصله من قولهم : حبل مائع أى طويل ، وكل من طالت صحبته مع الشئ فهو متمتع به ، والمتمتع بالعمرة إلى الحج هو أن يقدم مكة فيتمتع في أشهر الحج ، ثم يقيم بمكة حلالاً يشق منها الحج ، فيج من عامه ذلك ، وإنما سمى متمتعاً لأنه يكون مستمتعاً بمحظورات الإحرام فيها بين تحله من العمرة إلى إحرامه بالحج ، والتمتع على هذا الوجه صحيح لا كراهة فيه ، وهما نوع آخر من التمتع مكروه ، وهو الذى حذر عنه عمر رضى الله عنه وقال : تمتعان كاتنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أنهى عنهما وأحاقب عليهما : تمتع النساء و تمتع الحج ، والمراد من هذه التمتع أن يجمع بين الإحرامين ثم يفسخ الحج إلى العمرة ويتمتع بها إلى الحج ، وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أذن لأصحابه في ذلك ثم نسخ ، روى عن أبى ذر أنه قال : ما كانت تمتع الحج إلا لى خاصة ، فكان السبب فيه أنهم كانوا لا يزون العمرة في أشهر الحج ويمدونها من الجفر الفجود فلما أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم إبطال ذلك الإعتقاد طهيم بالغ فيه بأن تقلم في أشهر الحج من الحج إلى العمرة وهذا صلب لا يشاركهم فيه غيرهم ، فلماذا المعنى كان فسخ الحج خاصاً بهم .

(المسألة الثانية) قوله تعالى (فمن تمتع بالعمرة) أى فمن تمتع بسبب العمرة فكأنه لا يتمتع بالعمرة بواحدته يتمتع بمحظورات الإحرام بسبب إتيانه بالعمرة ، وهذا هو معنى التمتع بالعمرة إلى الحج .

أما قوله تعالى (فاستسیر من الهدى) فيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال أصحابنا : لو جرب دم التمتع خمس شرائط (أحدها) أن يقدم العمرة على الحج (والثاني) أن يحرم بالعمرة في أشهر الحج ، فإن أحرم بها قبل أشهر الحج وأتى بشئ من الطواف وإن كان شرطاً واحداً ثم أكل باقيه في أشهر الحج وحج في هذه السنة لم يلزمه دم لأنه لم يجمع بين النسكين في أشهر الحج ، وإن أحرم بالعمرة قبل أشهر الحج ، وأتى بأعمالها في أشهر الحج ، فيه قولان : قال في الإجماع وهو الأصح : لا يلزمه دم التمتع لأنه أتى بركن من أركان العمرة قبل أشهر الحج ، كالتطواف قبله ، وقال في القديم والإجماع : يلزمه ذلك ويجعل استدانة الإحرام في أشهر الحج كابتدائه ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : إذا أتى ببعض الطواف قبل أشهر الحج فهو متمتع إذا لم يأت بأكثره (الشرط الثالث) أن يحج في هذه السنة ، فإن حج في سنة أخرى لا يلزمه الدم ، لأنه لم يوجد مزاحة الحج والعمرة في عام واحد (الشرط الرابع) أن لا يكون من حاضرى المسجد الحرام لقوله تعالى (ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى للمسجد الحرام) وحاضر المسجد الحرام من كان أهله على مسافة أقل من مسافة القصر ، فإن كان على مسافة القصر فليس من الحاضرين ، وهذه المسافة تعتبر من مكة أو من الحرم ، وفيه وجهان (الشرط الخامس) أن يحرم بالحج من

جوف مكة بعد الفراغ من العمرة فإن عاد إلى الميقات فأحرم بالحج لا يلزمه دم التمتع لأن لزوم الدم لترك الأحرام من الميقات ولم يوجد ، فهذه هي الشروط المعتبرة في لزوم دم التمتع .
(المسألة الثانية) قال الشافعي رضي الله عنه : دم التمتع دم جبران الاساءة ، فلا يجوز له أن يأكل منه ، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه : إنه دم نسك ويأكل منه ، حجة الشافعي من وجوه :

(الحجة الأولى) أن التمتع حصل فيه خلل فوجب أن يكون الدم دم جبران ، بيان حصول الخلل فيه من وجوه ثلاثة **(الأول)** روى أن عثمان كان ينهى عن المتممة فقال له هل رضي الله عنهما ؛ عمدت إلى رخصة بسبب الحاجة والغربة ، وذلك يدل على حصول نقص فيها **(الثاني)** أنه تعالى سماه تمتعاً ، والتمتع عبارة عن التلذذ والإرتفاع ، ومبنى العبادة على المشقة ، فدل على أنه حصل في كونه عبادة نوع خلل **(الثالث)** وهو بيان الخلل على سبيل التفصيل : أن في التمتع صدار السفر للعمرة ، وكان من حقه أن يكون للحج ، فإن الحج الأكبر هو الحج ، وأيضاً حصل الترفه وقت الإحلال بينهما وذلك خلل ، وأيضاً كان من حقه جعل الميقات للحج ، فإنه أعظم ، فلما جعل الميقات للعمرة كان ذلك نوع خلل ، وإذا ثبت كون الخلل في هذا الحج وجب جعل الدم دم جبران لادم نسك .

(الحجة الثانية) أن الدم ليس بنسك أصلي من مناسك الحج أو العمرة كالو أفرد بها ، وكما في حق المسك ، والجمع بين العبادتين لا يوجب الدم أيضاً بدليل أن من جمع بين الصلاة والصوم والاعتكاف لا يلزمه الدم ، ثبت بهذا أن هذا الدم ليس دم نسك فلا بد وأن يكون دم جبران .
(الحجة الثالثة) أن الله تعالى أوجب الهدى على التمتع بلا توقيف ، وكونه غير مؤقت دليل على أنه دم جبران لأن المناسك كلها مؤقتة .

(الحجة الرابعة) أن الصوم فيه مدخلا ، ودم النسك لا يدل بالصوم ، وإذا هرفت حجة ما ذكرنا فنقول : أن الله تعالى ألزم المكلف إتمام الحج في قوله (وأنما الحج والعمرة لله) وقد دللنا على أن حج التمتع غير تام ، فلها قال تعالى (فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى) وذلك لأن تمتعك بوقع نقصاً في حجتك فاجبروه بالهدى لتشكل به حجبتكم فهذا معنى حسن مفهوم من سياق الآية وهو لا يتقرر إلا على مذهب الشافعي رضي الله عنه .

(المسألة الثالثة) الدم الواجب بالتمتع : دم شاة جلدعة من الضأن أو ثنية من المعز ، ولو تشارك ستة في بقرة أو بدنة جاز ، ووقت وجوبه بعد ما أحرم بالحج ، لأن الفاء في قوله (فما استيسر من الهدى) يدل على أنه وجب عقب التمتع ، ويستحب أن يذبح يوم النحر ، فلو ذبح بعد ما أحرم بالحج جاز لأن التمتع قد تحقق ، وعند أبي حنيفة رضي الله عنه لا يجوز ، وأصل هذا أن دم التمتع عندنا دم جبران كسائر دماء الجبرانات ، وعندنا دم نسك كدم الأضحية فيختص

يوم النحر .

أما قوله تعالى (فن لم يجد فصيام ثلاثة أيام) فإلغى أن المتمتع إن وجد الهدى فلا كلام وإن لم يجد فقد بين الله تعالى بدله من الصيام ، فهذا الهدى أفضل أم الصيام ؟ الظاهر أن يكون البديل الذي هو الأصل أفضل ، لكنه تعالى بين في هذا البديل أنه في الكمال والثواب كالحدى وهو كقوله (تلك عشرة كاملة) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) الآية نص فيما إذا لم يجد الهدى ، والفقهاء قالوا عليه ما إذا وجد الهدى ولم يجد ثمنه ، أو كان ماله غائبا ، أو يباع بثمن غال فهذا أيضا يعدل إلى الصوم .

(المسألة الثانية) قوله (فصيام ثلاثة أيام في الحج) أى فعلية ثلاثة أيام وقت اشتغاله بالحج ويتفرع عليه مسألة فقهية ، وهى أن المتمتع إذا لم يجد الهدى لا يصح صومه بعد إحرام العمرة قبل إحرام الحج ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : يصح حجة الشافعى رضى الله عنه من وجوه (الأول) أنه صام قبل وقته فلا يجوز كمن صام ومضان قبله ، وكذا إذا صام السبعة أيام قبل الرجوع وإنما قلنا : إنه صام قبل وقته ، لأن الله تعالى قال (فصيام ثلاثة أيام في الحج) وأراد به إحرام الحج ، لأن سائر أفعال الحج لا تصلح طرقا للصوم ، والإحرام يصلح فوجب جملة عليه (الثانى) أن ما قبل الإحرام بالحج ليس يوقت للهدى الذى هو أفضل ، فكذلك لا يكون وقتا للصوم الذى هو بدله اعتبارا بسائر الأصول والإبدال ، وتحقيقه أن البديل حال عدم الأصل يقوم مقامه فيصير في الحكم كأنه الأصل ، فلا يجوز أن يحصل في وقت لو وجد الأصل لم يجوز إذا عرفت هذا فنقول : اختلفوا على أنه يجوز بعد الشروع في الحج إلى يوم النحر والأصح أنه لا يجوز يوم النحر ولا أيام التشريق لقوله عليه الصلاة والسلام « ولا تصوموا في هذه الأيام » والمستحب أن يصوم في أيام الحج حيث يكون يوم عرفة مفطرا .

(المسألة الثالثة) اختلفوا في المراد من الرجوع في قوله (إذا رجعت) فقال الشافعى رضى الله عنه في الجديد : هو الرجوع إلى الأهل والوطن ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : المراد من الرجوع الفراغ من أعمال الحج والاختد في الرجوع ، ويتفرع عليه أنه إذا صام الأيام السبعة بعد الرجوع عن الحج ، وقبل الوصية إلى بيته ، لا يجزئ عند الشافعى رضى الله عنه ، ويجزئ عند أبي حنيفة رحمه الله ، حجة الشافعى وجوه (الأول) قوله (إذا رجعت) معناه إلى الوطن ، فإن الله تعالى جعل الرجوع إلى الوطن شرطا وما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط والرجوع إلى الوطن لا يحصل إلا عند الانتهاء إلى الوطن فقبله لم يوجد الشرط فوجب أن لا يوجد المشروط ويتأكد ما قلنا بأنه لو مات قبل الوصول إلى الوطن لم يكن عليه شيء . (الثانى) ما روى عن ابن عباس قال : لما قمنا مكة قال النبي صلى الله عليه وسلم « اجعلوا إلهالك بالحج حرة لإيمان قلب الهدى » فقلنا

بالبيت وبالصفا والمروة ، وأتينا النساء ، ولبسنا الثياب ، ثم أمرنا عشية التروية أن نهب بالحج ، فلبس فرغنا قال : عليكم الهدى لأن لم تجدوا نصيام ثلاثة في الحج وسبعة إذا رجعتم إلى أ. صاركم (الثالث) أن الله تعالى أسقط الصوم عن المسافر في رمضان . فصوم المجتمع أخف شأنا منه .
(للسئلة الرابعة) قرأ ابن أبي حبة (سبعة) بالنصب عطفا على محل ثلاثة أيام كأنه قيل : نصيام ثلاثة أيام ، كقوله (أو إطعام في يوم ذي مسغبة يتيما) .

أما قوله تعالى (تلك عشرة كاملة) فقد طعن المخلصون لعنهم الله فيه من وجهين (أحدهما) أن من المعلوم بالضرورة أن الثلاثة والسبعة عشرة فذكره يكون إيصاحا للواضح (والثاني) أن قوله (كاملة) يوم وجود عشرة غير كاملة في كونها عشرة وذلك حال ، والملبس ذكرنا أنواحا من الفوائد في هذا الكلام (الأول) أن الواو في قوله (وسبعة إذا رجعتم) ليس لصا قاطعا في الجمع بل قد تكون بمعنى أو كما في قوله (مئى وثلاث ورباع) وكافى قولهم : جالس الحسن وابن سيرين أى جالس هذا أو هذا ، فافه تعالى ذكر قوله (عشرة كاملة) إذا لا لهذا الوم (النوع الثاني) أن المعتاد أن يكون البدل أضعف حالا من المبدل كما في التيمم مع الماء فافه تعالى بين أن هذا البدل ليس كذلك ، بل هو كامل في كونه قائما مقام المبدل ليكون الفائده للهدى المتحمل لكلفة الصوم ساكن النفس إلى ما حصل له من الأجر الكامل من عند الله ، وذكر العشرة إنما هو لصحة التوصل به إلى قوله (كاملة) كأنه لو قال : تلك كاملة ، جرد أن يراد به الثلاثة المفردة عن السبعة ، أو السبعة المفردة عن الثلاثة ، فلا بد في هذا من ذكر العشرة ، ثم اهل أن قوله (كاملة) يحتمل بيان السكال من ثلاثة أوجه (أحدها) أنها كاملة في البدل عن الهدى قائمة مقامه (وثانيها) أنها كاملة في أن ثواب صاحبها كامل مثل ثواب من يأتي بالهدى من القادرين عليه (وثالثها) أنها كاملة في أن حج المتمتع إذا أتى بهذا الصيام يكون كاملا ، مثل حج من لم يأتي بهذا المتمتع .

(النوع الثالث) أن الله تعالى إذا قال : أوجب عليكم الصيام عشرة أيام ، لم يبعد أن يكون هناك دليل يقتضى خروج بعض هذه الأيام عن هذا اللفظ ، فإن تخصيص العام كثير في الشرع والعرف ، فلو قال : ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم ، بقى احتمال أن يكون مخصوصا بحسب بعض الدلائل المختصة ، فإذا قال بعده : تلك عشرة كاملة فهذا يكون تنبيها على أن هذا المخصص لم يوجد البتة ، فتكون دلالة أقوى ، واحتماله للتخصيص والنسخ أبعد .

(النوع الرابع) أن مراتب الأعداد أربعة : آحاد ، وعشرات ، ومئين ، والوف ، وما وراء ذلك فاما أن يكون مركبا أو مكسورا ، وكون العشرة عددا موصوفا بالسكال بهذا التفسير أمر يحتاج إلى التبريف ، فصار تقدير الكلام : إنما أوجب هذا المدد لكونه عددا موصوفا بصفة السكال حاليا عن الكسر والتركيب .

(النوع الخامس) أن التوكيد طريقة مشهورة في كلام العرب ، كقوله (ولكن تعمى القلوب التي في الصدور) وقال (ولا طائر يعلى بمناحيه) والفائدة فيه أن الكلام الذي يعبر عنه بالعبارات الكثيرة ويعبر بالعبارات الكثيرة ، أبعد عن السهو والنسيان من الكلام الذي يعبر عنه بالمعبرة الواحدة ، فالتعبير بالعبارات الكثيرة يدل على كونه في نفسه مفتعلاً على مصالح كثيرة ولا يجوز الاخلال بها ، أما ما عبر عنه بمعبرة واحدة فإنه لا يعلم منه كونه مصلحة مهمة لا يجوز الاخلال بها ، وإذا كان التوكيد مفتعلاً على هذه الحكمة كان ذكره في هذا الموضع دلالة على أن رعاية العدد في هذا الصوم من المهمات التي لا يجوز إهمالها البتة .

(النوع السادس) في بيان فائدة هذا الكلام أن هذا الخطاب مع العرب ، ولم يكونوا أهل حساب ، فبين الله تعالى ذلك بينا قاطعاً للفك والريب ، وهذا كما روي أنه قال في الشهر : هكذا وهكذا وأشار بيديه ثلاثاً ، وأشار مرة أخرى وأمسك إبهامه في الثالثة منها بالإشارة الأولى على ثلاثين ، وبالثانية على تسعة وعشرين .

(النوع السابع) أن هذا الكلام يزيل الإبهام المتولد من تصحيف الخط ، وذلك لأن سبعة وتسعة متشابهتان في الخط ، فإذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاشتباه .

(النوع الثامن) أن قوله (نصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم) يحتمل أن يكون المراد منه أن يكون الواجب بعد الرجوع أن يكمل سبعة أيام ، على أنه يصحب من هذه السبعة تلك الثلاثة المتقدمة ، حتى يكون الباقي عليه بعد من الحج أربعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة ، ويحتمل أن يكون المراد منه أن يكون الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة ، فهذا الكلام محتمل لذين الوجهين ، فإذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الإشكال ، وبين أن الواجب بعد الرجوع سبعة سوى الثلاثة المتقدمة .

(النوع التاسع) أن اللفظ وإن كان خيراً لكن المعنى أمر والتقدير : فلتكن تلك الصيامات صيامات كاملة لأن الحج المأمور به حج تام على ما قال (وأتموا الحج والعمرة لله) وهذه الصيامات جبرائيات للخلع الواقع في ذلك الحج ، فلتكن هذه الصيامات صيامات كاملة حتى يكون جابراً للخلع الواقع في ذلك الحج ، الذي يجب أن يكون تاماً كاملاً ، والمراد بكون هذه الصيامات كاملة ما ذكرنا في بيان كون الحج تاماً ، وإنما عدل عن لفظ الأمر إلى لفظ الخبر لأن التكليف بالشئ إذا كان متأكداً جداً فالظاهر دخول المكلف به في الوجود ، فلماذا السبب جاز أن يجعل الإخبار عن الشئ بالوقوع كناية عن تأكيد الأمر به ، وبإلغائه الشرع في إيجابه .

(النوع العاشر) أنه سبحانه وتعالى لما أمر بصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة بعد الرجوع من الحج ، فليس في هذا التفرقان أنه طاعة عظيمة كاملة عند الله سبحانه وتعالى ، فليسا قال

بعده (تلك عشرة كاملة) دل ذلك على أن هذه الطاعة في غاية الكمال ، وذلك لأن الصوم مضاف إلى الله تعالى بلام الإختصاص على ما قال تعالى « الصوم لي » والحج أيضاً مضاف إلى الله تعالى بلام الإختصاص ، على ما قال (وأتوا الحج والعمرة) ولما دل النص على مزيد اختصاص لهما بين العبادتين بالله سبحانه وتعالى ، فالمقل دل أيضاً على ذلك ، أما في حق الصوم فلا أنه عبادة لا يطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها ، وهو مع ذلك شاق على النفس جداً ، فلا جرم لا يؤق به إلا لحض مرضاة الله تعالى ، والحج أيضاً عبادة لا يطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها ، وهو مع ذلك شاق جداً لأنه يوجب مفارقة الأهل والوطن ، ويوجب التبعاض عن أكثر اللذات ، فلا جرم لا يؤق به إلا لحض مرضاته ، ثم إن هذه الأيام العشرة بعضه واقع في زمان الحج فيكون جمعاً بين شيئين شاقين جداً ، وبعضه واقع بعد الفراغ من الحج وهو انتقال من شاق إلى شاق ، ومعلوم أن ذلك سبب لسكرة الثواب وهو الدرجة فلا جرم أوجب الله تعالى صيام هذه الأيام العشرة ، وشهد سبحانه على أنه عبادة في غاية الكمال والعلو ، فقال (تلك عشرة كاملة) فإن التكثير في هذا الموضع يدل على تعظيم الحال ، فكأنه قال : عشرة وأية عشرة ، عشرة كاملة ، فقد ظهر بهذه الوجوه العشرة اشتغال هذه الكلمة على هذه الفوائد النفيسة ، وسقط بهذا البيان طعن الملحدين في هذه الآية والحمد لله رب العالمين .

أما قوله تعالى (ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قوله (ذلك) إشارة إلى ما تقدم ، وأقرب الأمور المذكورة ذكر ما يلزم المتمتع من الهدى وبدله ، وأبعد منهم ذكر تمتعهم . فلماذا السبب اختلفوا ، فقال الشافعي رضي الله عنه ، إنه راجع إلى الأقرب ، وهو لزوم الهدى وبدله على المتمتع ، أي إنما يكون إذا لم يكن المتمتع من حاضري المسجد الحرام ، فاما إذا كان من أهل الحرم فإنه لا يلزمه الهدى ولا بدله ، وذلك لأن عند الشافعي رضي الله عنه هذا الهدى إنما لزم الاتفاق لأنه كان من الواجب عليه أن يحرم عن الحج من المقات : فلما أحرم من المقات عن العمرة ، ثم أحرم عن الحج لأن المقات ، فقد حصل هناك الخلل لجل مجبورا بهذا الدم ، والمسكى لا يجب عليه أن يحرم من المقات ، فأقدامه على التمتع لا يوقع خلافاً في حجه ، فلا جرم لا يجب عليه الهدى ولا بدله ، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه : إن قوله (ذلك) إشارة إلى الأبعد ، وهو ذكر التمتع ، وحسنه لا متعة ولا قران لحاضري المسجد الحرام ، ومن تمتع أو قرن كان عليه دم هو دم جناية لا يأكل منه ، حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه :

(الحجة الأولى) قوله تعالى (فمن تمتع بالعمرة إلى الحج) عام يدخل فيه الحرمي .

(الحجة الثانية) قوله (ذلك) كناية فوجب هو دعاً إلى المذكور الأقرب ، وهو وجوب

الحدى ، وإذا خص إيجاب الهدى بالمتنع الذى يكون آفاقاً لزم القطع بأن غير الإكاف قد يكون أيضاً متنعاً .

(الحجة الثالثة) أن الله تعالى شرع القرآن والتمتع إبانة لنسخ ما كان عليه أهل الجاهلية في تحريم العمرة في أشهر الحج والنسخ يثبت في حق الناس كافة .

(الحجة الرابعة) أن من كان من أهل الإفراد كان من أهل التمتع قياساً على المدنى ، إلا أن للمتنع المكى لادم عليه لما ذكرناه ، حجة أن حنيفة رحمه الله تعالى أن قوله (ذلك) كناية فوجب عودها إلى كل ما تقدم ، لأنه ليس البعض أولى من البعض .

(وجوابه) لم لا يجوز أن يقال عوده إلى الأقرب أولى لأن القرب سبب للرجحان أليس أن مذهبه أن الاستثناء المذكور عقيب الجمل مختص بالجمله الأخيرة ، وإنما تميزت تلك الجمله عن سائر الجمل بسبب القرب فكلها هنا .

(المسألة الثانية) اختلفوا في المراد بحاضرى المسجد الحرام ، فقال مالك : هم أهل مكة وأهل ذى طوى قال : فلو أن أهل منى أحرموا بالعمرة من حيث يجوز لهم ، ثم أقاموا بمكة حتى حجوا كانوا متمتعين ، وسئل مالك رحمه الله عن أهل الحرم أوجب عليهم ما يجب على المتنع ، قال : نعم وليس هم مثل أهل مكة فقيل له : فأهل منى فقال : لا أرى ذلك إلا لأهل مكة خاصة وقال طائوس حاضروا المسجد الحرام هم أهل الحرم ، وقال الشافعى رضى الله عنه : هم الذين يكونون على أقل من مسافة القصر من مكة ، فإن كانوا على مسافة القصر فليسوا من الحاضرين ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : حاضروا المسجد الحرام أهل المواقيت ، وهى ذو الحليفة والجحفة وقرن ويسلم وذات العرق ، فكل من كان من أهل موضع من هذه المواضع ، أو من أهل ماوراءها إلى مكة فهو من حاضرى المسجد الحرام ، هذا هو تفصيل مذاهب الناس ، ولفظ الآية موافق لمذهب مالك رحمه الله ، لأن أهل مكة هم الذين يشاهدون المسجد الحرام ويحضرونه ، فلفظ الآية لا يدل إلا عليهم ، إلا أن الشافعى قال : كثيراً ما ذكر الله المسجد الحرام ، والمراد منه الحرم ، قال تعالى (سبحان الذى أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام) ورسول الله صلى الله عليه وسلم إنما أسرى به من الحرم لا من المسجد الحرام ، وقال (ثم عطفها إلى البيت العتيق) والمراد الحرم ، لأن الدماء لا تراق في البيت والمسجد ، إذا ثبت هذا فنقول : المراد من المسجد الحرام هنا ما ذكرناه ويدل عليه وجهان (الأول) الحاضر ضد المسافر ، وكل من لم يكن مسافراً كان حاضراً ، ولما كان حكم السفر إنما ثبت في مسافة القصر ، فكل من كان دون مسافة القصر لم يكن مسافراً وكان حاضراً (الثانى) أن العرب تسمى أهل القرى : حاضرة وحاضرين ، وأهل البادية وبادين ومشهور كلام الناس : أهل البدو والحضر يراد بهما أهل الوبر والمدن .

الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فإن خير الزاد التقوى واتقون يا أولي الألباب ﴿١٩٧﴾

(المسألة الثالثة) قال الفراء: اللام في قوله (من) بمعنى هل ، أى ذلك الفرض الذى هو الصوم أو الصوم لازم هل من لم يكن من أهل مكة ، كقوله عليه الصلاة والسلام « واشترطى لهم الزاد ، أى عليهم .

(المسألة الرابعة) افه تعالى ذكر حضور الأهل والمراد حضور الحرم لا حضور الأهل ، لأن الغالب على الرجل أنه يسكن حيث أهله ساكنون .

(المسألة الخامسة) المسجد الحرام إنما وصف بهذا الوصف لأن أصل الحرام والمحرم المنوع عن المكاسب والثمن المنهى عنه حرام لأنه منع من إتيائه ، والمسجد الحرام المنوع من أن يفعل فيه ما منع عن فعله قال الفراء : ويقال حرام وحرم مثل زمان وزمن .

أما قوله تعالى (واتقوا الله) قال ابن عباس : يريد فيها فرض عليكم (وأعلموا أن افه شديد العقاب) لمن تهاون بحدوده قال أبو مسلم : العقاب والمعاقبة سيان ، وهو مجازاة المص ، على إساءته وهو معتق من العاقبة : كأنه يراد عاقبة فعل المص ، كقول القائل : لنذوقن عاقبة فعلك .

قوله تعالى (الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فإن خير الزاد التقوى واتقون يا أولي الألباب) . فيه مسائل :

(المسألة الأولى) من المعلوم بالضرورة أن الحج ليس نفس الأشهر فلا بد ههنا من تأويل وفيه وجهه (أحدهما) التقدير : أشهر الحج أشهر معلومات ، لجنف المضاف وهو كقولهم : البرد شهران ، أى وقع البرد شهران (والثاني) التقدير الحج حج أشهر معلومات ، أى لاحق إلا في هذه الأشهر ، ولا يجوز في غيرها كما كان أهل الجاهلية يستجيرونها في غيرها من الأشهر ، لجنف المصدر للمضاف إلى الأشهر (الثالث) يمكن تصحيح الآية من غير إضمار وهو أنه جعل الأشهر نفس الحج لما كان الحج فيها كقولهم : ليل قائم ، ونهار صائم .

(المسألة الثانية) أجمع المفسرون على أن شوالا وفا القعدة من أشهر الحج واختلفوا في ذى الحجة ، فقال عروة بن الزبير : إنها بكلبيتها من أشهر الحج وهو قول مالك رحمه الله تعالى ،

وقال أبو حنيفة رحمه الله : النحر الأول من ذى الحجة من أشهر الحج ، وهو قول ابن عباس وابن عمر والنخعي والشعبي ومجاهد والحسن ، وقال الشافعي رضي الله عنه : التسعة الأول من ذى الحجة من ليلة النحر من أشهر الحج ، حجة مالك رضي الله عنه : من وجوه (الأول) أن الله تعالى ذكر الأشهر بلفظ الجمع وأقله ثلاثة .

(الحجة الثانية) أن أيام النحر يفعل فيها بعض ما يتصل بالحج ، وهو رمي الجمار والمزاة إذا حاضرت فقد تؤخر الطواف الذي لا بد منه إلى انقضاء أيام بعد العشر ، ومذهب حروة جواز تأخير طواف الزيارة إلى آخر الشهر (والجواب عن الأول) من وجهين (أحدهما) أن لفظ الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد ، بدليل قوله (فقد صفت قلوبكما) (والثاني) أنه نزل بعض الشهر منزلة كله ، كما يقال : رأيتك سنة كذا إنما رأه في ساعة منها (والجواب عن الثاني) أن رمي الجمار يفعله الإنسان وقد حج بالحق والطواف والنحر من إحرامه فكانه ليس من أعمال الحج ، والخاص إذا طاف بعده فكانه في حكم القضاء لا في حكم الأداء ، ولما الذين قالوا إن عشرة أيام من أول ذى الحجة هي من أشهر الحج ، فقد تمسكوا فيه بوجهين (الأول) أن من المفسرين من ذم أن يوم الحج الأكبر يوم النحر (والثاني) أن يوم النحر وقت لركن من أركان الحج ، وهو طواف الزيارة ، وأما الشافعي رضي الله عنه فإنه احتج على قوله بأن الحج يفوت بطلوع الفجر يوم النحر ، والعبادة لا تكون قائمة مع بقائه وقتها ، فهذا تقرير هذه المذاهب .

بقى هنا إشكالان (الأول) أنه تعالى قال من قبل (يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج) فجعل كل الأهلة مواقيت للحج (الثاني) أنه اشترط أن أشهر من أركان الحج هي من أشهر الحج أن يحرم المرء من دورة أهله ، ومن بعد داره البعد الشديد لا يجوز أن يحرم من دورة أهله بالحج إلا قبل أشهر الحج ، وهذا يدل على أن أشهر الحج غير مقيدة بزمان مخصوص (والجواب عن الأول) أن تلك الآية عامة ، وهذه الآية وهي قوله (الحج أشهر معلومات) خاصة والخاص مقدم على العام (وعن الثاني) أن النص لا يمارضه الآثار المروى عن الصحابة .

(المسألة الثالثة) قوله تعالى (معلومات) فيه وجوه (أحدها) أن الحج إنما يكون في السنة مرة واحدة في أشهر معلومات من شهورها ، ليس كالعمرة التي يؤتى بها في السنة مراراً ، وأحاطم في مرة تلك الأشهر على ما كانوا عليه قبل نزول هذا الشرع وعلى هذا القول فالشرع لم يأت على خلاف ما عرفوا وإنما جاء مقرراً له (الثاني) أن المراد بها معلومات ببيان الرسول عليه الصلاة والسلام (الثالث) المراد بها أنها مؤنثة في أوقات معينة لا يجوز تقديمها ولا تأخيرها ، لا كما يفعله الذين نزل فيهم (إنما النسيء زيادة في الكفر) .

(المسألة الرابعة) قال الشافعي رضي الله عنه : لا يجوز لأحد أن يهل بالحج قبل أشهر الحج ،

وبه قال أحمد وإسحاق ، وقال مالك والثوري وأبو حنيفة رضى الله عنهم : لا يجوز في جميع السنة حجة الصائغى رضى الله عنه قوله (الحج أشهر معلومات) وأشهر جمع تقليل على سبيل التشكير ، فلا يتناول السكل ، وإنما كثره إلى عشرة وأدناه ثلاثة وعند التشكير ينصرف إلى الأدنى ، ثبت أن المراد أن أشهر الحج ثلاثة ، والمفسرون اتفقوا على أن تلك الثلاثة : شوال ، وذو القعدة ، وبعض من ذى الحجة ، وإذا ثبت هذا فنقول : وجب أن لا يجوز الإحرام بالحج قبل الوقت ، ويدل عليه ثلاثة أوجه (الأول) أن الإحرام بالعبادة قبل وقت الأداء لا يصح قياساً على الصلاة (الثانى) أن الخطبة في صلاة الجمعة لا تجوز قبل الوقت ، لأنها أقيمت مقام ركعتين من الظهر ، حكما لأن لا يصح الإحرام وهو شروع في العبادة أولى (الثالث) أن الإحرام لا يبق محييا لأداء الحج إذا ذهب وقت الحج قبل الأداء فلأن لا ينقصد محييا لأداء الحج قبل الوقت أولى لأن البقاء أسهل من الابتداء ، حجة أبى حنيفة رضى الله عنه وجهان (الأول) قوله تعالى (ويستلونك عن الأهله فلى من موافيت للناس والحج) لجمل الأهله كلها موافيت للحج ، وهى ليست بموافيت للحج مثبت إذن أنها موافيت لصحة الإحرام ، ويجوز أن يسمى الإحرام حجا مجازاً كما سى الوقت حجاً في قوله (الحج أشهر معلومات) بل هذا أولى لأن الإحرام إلى الحج أقرب من الوقت .

(والحجة الثانية) أن الإحرام التزام للحج ، فجاز تقديمه على الوقت كالنذر .

(والجواب عن الأول) أن الآية التى ذكرناها أخص من الآية التى نمسكتم بها .

(والجواب عن الثانى) أن الفرق بين النذر وبين الإحرام أن الوقت معتبر للأداء والاتصال

لنذر بالأداء . بدليل أن الأداء لا يتصور إلا بعقد مبتدأ وأما الإحرام فانه مع كونه التزاماً فهو أيضاً شروع في الأداء وعقد عليه ، فلا جرم اختصر إلى الوقت .

وقوله تعالى (فمن فرض فيهن الحج) فيه مسألتان :

(المسألة الأولى) معنى (فرض) فى اللغة ألزم وأوجب ، يقال : فرضت عليك كذا أى

أوجبته وأصل معنى الفرض فى اللغة الحر والقطع ، قال ابن الاعراب : الفرض الحر فى القديح وفى الوتد وفى غيره ، وفرضة القوس ، الحر الذى يقع فيه الوتر ، وفرضة الوتد الحر الذى فيه ، ومنه فرض الصلاة وغيرها ، لأنها لازمة للعبد ، كل يوم الحر للقدح ، وفرض منها بمعنى أوجب ، وقد جاء فى القرآن : فرض بمعنى أبان ، وهو قوله (سورة أنزلناها وفرضناها) بالتخفيف ، وقوله (قد فرض الله لكم تحلة إيمانكم) وهذا أيضاً راجع إلى معنى القطع ، لأن من قطع شيئاً فقد أبانه من غيره والله تعالى إذا فرض شيئاً أبانه عن غيره ، ففرض بمعنى أوجب ، وفرض بمعنى أبان ، كلاهما يرجع إلى أصل واحد .

(المسألة الثانية) اعلم أن فى هذه الآية جذاً ، والتقدير : فمن ألزم نفسه فيهن الحج ، والمراد

بهذا الفرض ما به يصير المحرم محرماً إذ لا خلاف أنه لا يصير حاجاً إلا بفعل فعله ، فيخرج من أن يكون حلالاً ويحرم عليه الصيد والبس والطيب والنساء والتنطية للرأس إلى غير ذلك ولا جل تحريم هذه الأمور عليه سوى محرماً ، لأنه فعل ما حرم به هذه الأشياء على نفسه ولهذا السبب أيضاً سميت البقعة محرماً لأنه يحرم ما يكون فيها مما لو لاه كان لا يحرم فقوله تعالى (فمن فرض فيهن الحج) يدل على أنه لا بد للمحرم من فعل بفعله لا لجله يصير حاجاً ومحرماً ، ثم اختلف الفقهاء في أن ذلك الفعل ما هو ؟ قال الشافعي رضي الله عنه : أنه ينقذ الإحرام بمجرد النية من غير حاجة إلى التلبية وقال أبو حنيفة رضي الله عنه : لا يصح الشروع في الإحرام بمجرد النية حتى ينضم إليها التلبية أو سوق الهدى ، قال الفقهاء رحمهم الله في تفسيره : يروى عن جماعة أن من أشعر هدي أو قلده فقد أحرم ، وروى نافع عن ابن عمر أنه قال : إذا قلده أو أشعر فقد أحرم ، وعن ابن عباس : إذا قلده الهدى وصاحبه يرد العمرة والحج فقد أحرم ، حجة الشافعي رضي الله عنه وجوه :

(الحجة الأولى) قوله تعالى (فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج) وفرض الحج لا يمكن أن يكون عبارة عن التلبية أو سوق الهدى فإنه لا إشعار بالنية في التلبية بكونه محرماً لا بحقيقة ولا بهجاز فلم يبق إلا أن يكون فرض الحج عبارة عن النية ، وفرض الحج موجب لانقضاء الحج ، بدليل قوله تعالى (فلا رفث) فوجب أن تكون النية كافية في انعقاد الحج .

(الحجة الثانية) ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام « وإنما لكل امرئ ما نوى » .
(الحجة الثالثة) القياس وهو أن ابتداء الحج كف عن المحظورات ، فيصح الشروع فيه بالنية كالصوم ، حجة أبي حنيفة رضي الله عنه وجهان (الأول) ما روى أبو منصور الماتريدي في تفسيره عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : لا يحرم إلا أهل أولي (الثاني) أن الحج عبادة لها تحليل وتحريم فلا يشرع فيه إلا بنقس النية كالصلاة .

وأما قوله تعالى (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ ابن كثير وأبو عمرو (فلا رفث ولا فسوق) بالرفع والتنوين (ولا جدال) بالنصب ، والباقرن قرؤا الكل بالنصب .

واعلم أن الكلام في الفرق بين القراءتين في المعنى يجب أن يكون مسبوقاً بمقدمتين (الأولى) أن كل شيء له اسم ، لجره الاسم دليل على جوهر المسمى ، وحركات الاسم وسائر أحواله دليل على أحوال المسمى ، فقولك : رجل يفيد المساهية المخصوصة ، وحركات هذه اللفظة ، أعني كونها منصوبة ومرفوعة ومجرورة ، دال على أحوال تلك المساهية وهي المفعولية والفاعلية والمضافية ، وهذا هو الترتيب العقلي حتى يكون الأصل بإزاء الأصل ، والصفة بإزاء الصفة ، فعل هذا الأصل الدالة على المساهيات يبنى أن يتلفظ بها ساكنة الأواخر فيقال : رجل جدار حجر ، وذلك لأن

تلك الحركات لما وضعت لتعريف أحوال مختلفة في ذات المسمى بحيث أريد تعريف المسمى من غير التفات إلى تعريف شيء من أحواله وجب جعل اللفظ غالبا عن الحركات ، فان أريد في بعض الأوقات تحريكه وجب أن يقال بالنصب ، لأنه اخف الحركات وأقربها إلى السكون .

(المقدمة الثانية) إذا قلت : لارجل بالنصب ، فقد نفيت الماهية ، وانتفاء الماهية يوجب انتفاء جميع أفرادها قطعاً ، أما إذا قلت : لارجل بالرفع والتنوين ، فقد نفيت رجلاً متكرراً مبهماً ، وهذا بوصفه لا يوجب انتفاء جميع أفراد هذه الماهية إلا بدليل منفصل ، فثبت أن قوله : لارجل بالنصب أدل على محوم النفي من قوله : لارجل بالرفع والتنوين .

إذا عرفت هاتين المقدمتين فلنرجع إلى الفرق بين القراءتين فنقول : أما الذين قرؤا (ثلاثة) بالنصب فلا إشكال ، وأما الذين قرؤا الأولين بالرفع مع التنوين ، والثالث بالنصب فذلك يدل على أن الإهتمام بنفي الجداول أشد من الإهتمام بنفي الرفع والفسوق وذلك لأن الرفع عبارة عن قضاء الشهرة والجداول مشتمل على ذلك ، لأن الجداول يفتى بمشقة قوله ، والفسوق عبارة عن مخالفة أمر الله ، والجداول لا ينفاد للحق ، وكثيراً ما يقدم على الإيذاء والإيحاء المأدود إلى العداوة والبغضاء فلما كان الجداول مشتملاً على جميع أنواع القبح لا حرم خصه الله تعالى في هذه القراءة بمزيد الزجر والمبالغة في النفي ، أما المفسرون فأنهم قالوا : من قرأ الأولين بالرفع والثالث بالنصب فقد حمل الأولين على معنى النسي ، كأنه قيل : فلا يكون رفك ولا فسوق وحل الثالث على الإخبار بانتفاء الجداول ، هذا ما قالوه إلا أنه ليس ببيان أنه لم خص الأولان بالنسي وخص الثالث بالنفي .

(المسألة الثانية) أما الرفع فقد فسره في قوله (أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم) والمراد : الجماع ، وقال الحسن : المراد منه كل ما يتعلق بالجماع فالرفث باللسان ذكر الجماع وما يتعلق بها ، والرفث بالبدن اللبس والغمز ، والرفث بالفرج الجماع ، وهؤلاء قالوا : التلطف به في غيبة النساء لا يكون رفثاً ، واحتجوا بأن ابن عباس كان يحذو بعبه وهو محرم ويقول :

وهن يفسبين بنا هيما إن تصدق الطير تنك ليها

فقال له أبو العالية أنرفث وأنت محرم ؟ قال : إنما الرفع ما قبل عند النساء ، وقال آخرون : الرفع هو قول الحنا والفحش ، واحتج هؤلاء بالخبر والفتنة أما الخبر فقول عليه الصلاة والسلام « إذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يجمل فان امرؤ شاعه فليقل إلى صائم » وما لم يسم الرفع هنا لا يحتمل إلا قول الحنا والفحش ، وأما الفتنة فهو أنه روى عن أبي حنيفة أنه قال : الرفع الإغشاش في المنطق ، يقال أرفث الرجل إرفثاً ، وقال أبو عبيدة : الرفع اللغو من الكلام .

أما الفسوق فاعلم أن الفسق والفسوق واحد وهما مصدران لفسق يفسق ، وقد ذكرنا فيما قبل أن الفسوق هو الخروج عن الطاعة ، واختلف المفسرون فكثير من المحققين حملوه على كل المعاصي

قالوا : لأن القنط صالخ لكل ومتناول له ، والنهى عن الشيء يوجب الانتهاء من جميع أنواعه فحمل
اللفظ على بعض أنواع الفسوق تحكّم من غير دليل ، وهذا ممّا كد بقوله تعالى (فسق من أمر ربه)
وبقوله (وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان) .

وذهب بعضهم إلى أن المراد منه بعض الأنواع ثم ذكروا وجوها :

(الأول) المراد منه السباب واحتجوا عليه بالقرآن والخبر ، أما القرآن فقوله تعالى (ولا
تأخروا بالآل فلقاب بش الاسم الفسوق بعد الإيمان) وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام « سباب
المسلم فسوق وقتاله كفر » (والثاني) المراد منه الإيذاء والإغشاش ، قال تعالى (لا يضار كاتب
ولا شهيد ، وإن قتلوا فإنه فسوق بكم) (والثالث) قال ابن زيد : هو الذبح للاصنام فاتهم كانوا
في حجهم يذبحون لأجل الحج ، ولأجل الاصنام ، وقال تعالى (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه وإنه لفسق) وقوله (أو فسقا أهل غير الله به) (والرابع) قال ابن عمر : إنه العاصي في قتل
العبيد وغيره مما يمنع الإحرام منه (والخامس) أن الرفك هو الجماع ومقدماته مع الحليلة ، والفسوق
هو الجماع ومقدماته على سبيل الزنا (والسادس) قال محمد بن الطبري : الفسوق ، هو العزم على
الحج إذا لم يهرم على ترك محظوراته .

وأما الجدل فهو ضال من المجادلة ، وأصله من الجدال الذي من القتل ، يقال : زمام مجدول
وجديل ، أى مقتول ، والجديل اسم الزمام لأنه لا يكون إلا مقتولا ، وسُميت الخاصة بمجادلة لأن
كل واحد من الخصمين يروم أن يقتل صاحبه عن رأيه ، وذكر المفسرون وجوها في هذا الجدل
(فالأول) قال الحسن : هو الجدل الذي يخاف منه الخروج إلى السباب والتكذيب والتجھيل
(والثاني) قال محمد بن كعب القرظي : إن قريشا كانوا إذا اجتمعوا بمنى ، قال بعضهم : « حجنا
أثم ، وقال آخرون : بل حجنا أثم ، فهم الله تعالى عن ذلك .

(والثالث) قال مالك في الموطأ الجدل في الحج أن قريشا كانوا يقفون عند المنصر الحرام في
المردلة يقرح وكان غيرهم يقفون بهرفات وكانوا يتجادلون يقول هؤلاء : نحن أصوب ، ويقول
هؤلاء : نحن أصوب ، قال الله تعالى (لكل أمة جعلنا منسكاً ما ناسكوه فلا ينازعك في الأمر ،
وادع إلى ربك إنك لعل هدى مستقيم ، وإن جادلوك قل الله أعلم بما تعملون) قال مالك هذا
هو الجدل فيما يروى والله أعلم .

(والرابع) قال القاسم بن محمد : الجدل في الحج أن يقول بعضهم : الحج اليوم ؛ وآخرون
يقولون : بل غدا ، وذلك أنهم أسروا أن يصلوا حساب الشهور على رؤية الأهلة ، وآخرون كانوا
يصلون على المدد فهذا السبب كانوا يختلفون فبعضهم يقول : هذا اليوم يوم العيد وبعضهم يقول :
بل غدا ، فإله تعالى نهاهم عن ذلك ، فكأنه قيل لهم : قد بينا لكم أن الألة موافقة للناس والحج ،

فاستقيموا على ذلك ولا تجادلوا فيه من غير هذه الجلبة .

(الخامس) قال القفال رحمه الله تعالى : يدخل في هذا النهي ما جادلوا فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أمرهم بفسخ الحج إلى العمرة ففعل عليهم ذلك وقالوا : نروح إلى منى وهذا أكبرنا تقطير منيا ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما سقت الهدى ولجعلتها حمرة ، وتركوا الجدل حيثئذ .

(السادس) قال عبد الرحمن بن زيد : جدالم في الحج بسبب اختلافهم في أيام المصيب في الحج لوقت إبراهيم عليه الصلاة والسلام .

(السابع) أنهم كانوا مختلفين في السنين قليل لم : لا جدال في الحج فإن الزمان استدار وعاد إلى ما كان عليه الحج في وقت إبراهيم عليه السلام ، وهو المراد بقوله عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع : ألا إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض ، فهذا مجموع ما قاله المفسرون في هذا الباب .

وذكر القاضى كلاما حسنا في هذا الموضوع فقال : قوله تعالى (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج) يحتمل أن يكون خبرا وأن يكون نيبا كقوله (لا ريب فيه) أى لا ترتابوا فيه ، وظاهر اللفظ للخبر فإذا حملناه على الخبر كان معناه أن الحج لا يثبت مع واحدة من هذه الحلال بل يفسد لأنه كالعدو لها وهى مانعة من صحتها ، وعلى هذا الوجه لا يستقيم المعنى ، إلا أن يراد بالرفث الجماع المفسد للحج ، ويحمل الفسوق على الزنا لأنه يفسد الحج ، ويحمل الجدال على العسك في الحج ووجوبه لأن ذلك يكون كفرا فلا يصح معه الحج وإنما حملنا هذه الالفاظ الثلاثة على هذه المعاني حتى يصح خبر الله بأن هذه الأشياء لا توجد مع الحج ، فإن قيل : أليس أن مع هذه الأشياء يصير الحج فاسدا ويجب على صاحبه المعنى فيه ، وإذا كان الحج باقيا معها لم يصدق الخبر بأن هذه الأشياء لا توجد مع الحج ، قلنا : المراد من الآية حصول المضادة بين هذه الأشياء وبين الحجة التى أمر الله تعالى بها ابتداء وتلك الحجة الصحيحة لا تبقى مع هذه الأشياء بدليل أنه يجب تعاضدها ، والحجة الفاسدة التى يجب عليه المعنى فيها شيء آخر سوى تلك الحجة التى أمر الله تعالى بها ابتداء ، وأما الجدال الحاصل بسبب العسك في وجوب الحج فظاهر أنه لا يبقى معه حمل الحج لأن ذلك كفر وحمل الحج مشروط بالإسلام ثبت أنا إذا حملنا اللفظ على الخبر وجب حل الرفث والفسوق والجدال على ما ذكرناه ، أما إذا حملناه على النهي وهو في الحقيقة عدول عن ظاهر اللفظ فقد يصح أن يراد بالرفث الجماع ومقدماته وقول الفحش ، وأن يراد بالفسوق جميع أنواعه ، وبالجدال جميع أنواعه ، لأن اللفظ مطلق ومتناول لكل هذه الأنقسام فيكون النهي عنها نيبا عن جميع أقسامها ، وعلى هذا الوجه تكون هذه الآية كالحث على الأخلاق الجليلة ، والفحش بالأداب الحسنة ، والاحتراز عما

يحيط ثواب العاطات .

(المسألة الثالثة) المحسكة في أن الله تعالى ذكر هذه الألفاظ الثلاثة لا أريد ولا أقصص، وهو قوله (فلا رفك ولا فسوق ولا جدال في الحج) هي أنه قد ثبت في العلوم العقلية أن الإنسان فيه قوى أربعة: قوة شهوانية هيمية، وقوة خضعية سبعية، وقوة وهمية شيطانية، وقوة عقلية ملكية، والمقصود من جميع العبادات فهر القوى الثلاثة، أحسن الشهوانية، والعنصرية، والوهمية، فقوله (فلا رفك) إشارة إلى قهر القوة الشهوانية، وقوله (ولا فسوق) إشارة إلى قهر القوة الخضعية التي توجب الفرد والعنصب، وقوله (ولا جدال) إشارة إلى القوة الوهمية التي تحمل الإنسان على الجدال في ذات الله، وصفاته، وأفعاله، وأحكامه، وأسمائه، وهي الباعثة للإنسان على منازعة الناس وعارائهم، والمخالفة معهم في كل شيء، فلما كان منشأ الشر محصوراً في هذه الأمور الثلاثة لا جرم قال (فلا رفك ولا فسوق ولا جدال في الحج) أي فن قصد معرفة الله وحبه والإطلاع على نور جلالة، والانخراط في سلك الخواص من عباده، فلا يكون فيه هذه الأمور، وهذه أسرار نفيسة هي المقصد الأعظم من هذه الآيات، فلا ينبغي أن يكون العاقل غافلاً عنها، ومن الله التوفيق في كل الأمور .

(المسألة الرابعة) من الناس من طاب الإستدلال والبحف والنظر والجدال واحتج بوجوده (أحدهما) أنه تعالى قال (ولا جدال في الحج) وهذا يقتضي أن جميع أنواع الجدال، ولو كان الجدال في الدين طاعة وسبيلاً إلى معرفة الله تعالى لمساكنه في الحج، بل على ذلك التقدير كان الإشتغال بالجدال في الحج ضم طاعة إلى طاعة فكان أولى بالفرغيب فيه (وثانيها) قوله تعالى (ما ضر به لك إلا جدلاً بل هم قوم خصمون) حاجهم بكونهم من أهل الجدال، وذلك يدل على أن الجدال مذموم، (وثالثها) قوله (ولا تنازعوا فتفعلوا وتذهب ويحكم) نهى عن المنازعة .

وأما جمهور المتكلمين فأنهم قالوا: الجدال في الدين طاعة عظيمة، واحتجوا عليه بقوله تعالى (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) وبقوله تعالى حكاية عن الكفار أنهم قالوا لنوح عليه السلام (يانوح قد جادلنا فأكثر جدالاتنا) ومعلوم أنه ما كان ذلك الجدال إلا لتقرير أصول الدين .

إذا ثبت هذا فنقول: لا بد من التوفيق بين هذه التصوص، فتحمل الجدال المذموم على الجدال في تقرير الباطل، وطلب المال والجاه، والجدال الممدوح على الجدال في تقرير الحق ودعوة الخلق إلى سبيل الله، والذهب عن دين الله تعالى .

أما قوله تعالى (وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فإن خير الزاد التقوى) فاعلم أن الله تعالى قبل هذه الآية أمر بفعل ما هو خير وطاعة، فقال (وأتوا الحج والعمرة لله) وقال (فمن فرض

فيه الحج) ونهى عما هو شر ومعصية فقال (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج) ثم عقب الكل بقوله (وما تحملوا من خير يملئه الله) وقد كان الأول في الظاهر أن يقال : وما تحملوا من شيء يملئه الله ، حتى يتناول كل ما تقدم من الخير والشر ، إلا أنه تعالى خص الخير بأنه يملئه الله لفوائد ولطائف (أحدها) إذا علمت منك الخير ذكرته وشهرته ، وإذا علمت منك الشر سترته وأخفيه لتعلم أنه إذا كانت رحى بك في الدنيا هكذا ، فكيف في العقب (وثانيها) أن من المفسرين من قال في تفسير قوله (إن الساعة آتية أكاد أخفيها) معناه : لو أمكنني أن أخفيها عن نفسي لفعلت فكذلك هذه الآية ، كأنه قيل للعبد : ما تفعله من خير علمته ، وأما الذي تفعله من الشر فلأمكن أن أخفيه عن نفسي لفعلت ذلك (وثالثها) أن السلطان العظيم إذا قال لعبده المطيع : كل ما تتحمله من أنواع المشقة والخدمة في حق فأنا عالم به ومطلع عليه ، كان هذا وعداً له بالثواب العظيم ، ولو قال ذلك لعبد المذنب المتمرد كان تعهداً بالعقاب الشديد ، ولما كان الحق سبحانه أكرم الأكرمين لا جرم ذكر ما يدل على الوعد بالثواب ، ولم يذكر ما يدل على الوعيد بالعقاب (ورابعها) أن جبريل عليه السلام لما قال : ما الإحسان ؟ فقال الرسول عليه الصلاة والسلام : والإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه براك ، فهنا بين للعبد أنه يراه ويعلم جميع ما يفعله من الخيرات لتكون طاعة العبد الرب من الإحسان الذي هو أعلى درجات العبادة ، فإن الخادم متى علم أن مخدمه مطلع عليه ليس بغافل عن أحواله كان أحرص على العمل وأكثر التذاتذاً به وأقل غفلة عنه (وخامسها) أن الخادم إذا علم اطلاع المخدم على جميع أحواله وما يفعله كان جده واجتهاده في أداء الطاعات وفي الاحتراز عن المخطورات أشد ما إذا لم يكن كذلك ، فلهذه الوجوه أتبع تعالى الأمر بالحج والنهي عن الرفث والفسوق والجدال بقوله (وما تحملوا من خير يملئه الله) .

أما قوله تعالى (وتزودوا فإن خير الزاد التقوى) ففيه قولان (أحدهما) أن المراد : وتزودوا من التقوى ، والدليل عليه قوله بعد ذلك (فإن خير الزاد التقوى) وتحقيق الكلام فيه أن الإنسان له سفران : سفر في الدنيا وسفر من الدنيا ، فالسفر في الدنيا لا بد له من زاد ، وهو الطعام والشراب والمركب والمال ، والسفر من الدنيا لا بد فيه أيضاً من زاد ، وهو معرفة الله ومحبة الله والإعراض عما سواه ، وهذا الزاد خير من الزاد الأول لوجوه (الأول) أن زاد الدنيا يخلصك من عذاب موهوم وزاد الآخرة يخلصك من عذاب متيقن (وثانيها) أن زاد الدنيا يخلصك من عذاب منقطع ، وزاد الآخرة يخلصك من عذاب دائم (وثالثها) أن زاد الدنيا يوصلك إلى لذة ممرجة بالآلام والاستقام والبلبات ، وزاد الآخرة يوصلك إلى لذات باقية خالصة من شوائب الضر ، آمنة من الانقطاع والزوال (ورابعها) أن زاد الدنيا وهي كل ساعة في الإبداء والانتفاء ، وزاد الآخرة يوصلك إلى الآخرة ، وهي كل ساعة في الإقبال والقرب والوصول (وخامسها) أن زاد الدنيا يوصلك إلى

منصة الشهادة والنفس ، وزاد الآخرة يوصلك إلى عتبة الجلال والقدس ، ثبت بجموع ما ذكرنا أن خير الزاد التقوى .

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى تفسير الآية ، فكأنه تعالى قال : لما ثبت أن خير الزاد التقوى فاشتغلوا بتقوى يا أولي الآلئاب ، يعني إن كنتم من أرباب الآلئاب الذين يعملون حقائق الأمور وجب عليكم بحكم عقلكم وليكم أن تفتنلوا بتحصيل هذا الزاد لما فيه من كثرة المنافع ، وقال الأعشى في تقرير هذا المعنى :

إذا أنت لم ترحل بزاد من التقى ولا قيث بعد الموت من قد تزودا

ندم على أن لا تكون كنته وأنت لم ترصد كما كان أرصدا

(والقول الثاني) أن هذه الآية نزلت في أناس من أهل اليمن كانوا يصحون بغير زاد ويقولون : إنا متوكلون ، ثم كانوا يسألون الناس وربما ظفروا الناس وضربهم ، فأمرهم الله تعالى أن يتزودوا فقال : وتزودوا ما تيلتون به فإن خير الزاد ما تكفرون به وجوهكم عن السؤال وأنفسكم عن الظلم وعن ابن زيد : أن قبائل من العرب كانوا يحرمون الزاد في الحج والعمرة فنزل . وروى محمد بن جرير الطبري عن ابن عمر قال : كانوا إذا أحرموا ومعهم أزدوة رموا بها فتها عن ذلك هذه الآية قال القاضي : وهذا بعيد لأن قوله (فإن خير الزاد التقوى) راجع إلى قوله (وتزودوا) فكان تقديره : وتزودوا من التقوى والتقوى في عرف الشرع والقرآن عبارة عن فعل الواجبات وترك المحظورات قال : فإن أردنا تصحيح هذا القول فقه وجهان (أحدهما) أن القادر على أن يستصحب الزاد في السفر إذا لم يستصعبه صلى الله في ذلك ، فعمل بهذا الطريق صح دخوله تحت الآية (والثاني) أن يكون في الكلام حذف ويكون المراد : وتزودوا لما قبل سفركم والأكمل فإن خير الزاد التقوى .

أما قوله تعالى (واتقون) فیه مسائل :

(المسألة الأولى) إن قوله (واتقون) فيه تنبيه على كمال عظمة الله وجلاله وهو كقول الشاعر :

أنا أبو النجم وشعري شعري

(المسألة الثانية) أثبت أبو عمرو الباء في قوله (واتقون) على الأصل ، وحذف الآخرون :

لتخفيف ودلالة الكسر عليه .

أما قوله تعالى (يا أولي الآلئاب) فاعلم أن لباب الشيء ولبه هو الخالص منه ، ثم اختلفوا بعد ذلك ، فقال بعضهم : إنه اسم للعقل لأنه أشرف ما في الإنسان ، والذي يميز به الإنسان عن البهائم وقرب من درجة الملائكة ، واستند به للتمييز بين خير الخيبرين ، وشر الشريرين ، وقال آخرون : أنه في الأصل اسم للقلب الذي هو محل العقل ، والقلب قد يحمل كناية عن العقل قال تعالى (إن في

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ
فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوا مَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ
قَبْلِهِ لَمَنِ الضَّالِّينَ (١٩٨)

ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد) فكذا هنا جعل اللفظ كناية عن العقل ،
قوله (يا أولى الألباب) معناه : يا أولى العقول ، وإطلاق اسم العقل على الحال مجاز مشهور ، فانه
يقال لمن له خبرة وحجة : فلان له نفس ، ولمن ليس له حجة : فلان لا نفس له فكذا هنا .
فان قيل : إذا كان لا يصح إلا خطاب العقلاء فما الفائدة في قوله (يا أولى الألباب) .
قلنا : معناه : إنكم لما كنتم من أولى الألباب كنتم متمكنين من معرفة هذه الأشياء والعمل بها
فكان وجوبها عليكم أثبت وإعراضكم عنها أفتح ، ولهذا قال الفاهر :
ولم أر في صيوب الناس شيئاً كنقص القادرين على التمام

ولهذا قال تعالى (أولئك كالأنعام بل هم أضل) يعنى الأنعام معذورة بسبب المجز ، أما هؤلاء
القادرون فكان إعراضهم الحش ، فلا جرم كانوا أضل .

قوله تعالى (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله
عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم وإن كنتم من قبله لَمَنِ الضَّالِّينَ) فيه مسائل :

(المسألة الأولى) في الآية حذف والتقدير : ليس عليكم جناح في أن تبتغوا فضلاً والله أعلم .

(المسألة الثانية) أعلم أن العبادة كانت حاصلة في حرمة التجارة في الحج من وجوه :

(أحدها) أنه تعالى منع من الجدال فيما قبل هذه الآية ، والتجارة كثيرة الإفضاء إلى المنازعة
بسبب المنازعة في قلة القيمة وكثرتها ، فوجب أن تكون التجارة محرمة وقت الحج (وثانيها) أن
التجارة كانت محرمة وقت الحج في دين أهل الجاهلية ، فظاهر ذلك شيء مستحسن لأن المشتغل بالحج
مشتغل بخدمة الله تعالى ، فوجب أن لا يتطلع هذا العمل منه بالأطماع الدنيوية (وثالثها) أن المسلمين
لما عدوا أنه صار كثير من المباحات محرمة عليهم في وقت الحج ، كاللبس والطيب والاصطياد
والمباثرة مع الأهل غلب على ظنهم أن الحج لما صار شيئاً لحمة اللبس مع مساس الحاجة إليه فبان
يصير شيئاً لحمة التجارة مع قلة الحاجة إليها كان أولى (ورابعها) عند الاشتغال بالصلاة يحرم
الاشتغال بغير الطاعات فضلاً عن المباحات فوجب أن يكون الأمر كذلك في الحج فهذه الوجوه
تصلح أن تصير شبهة في تحريم الاشتغال بالتجارة عند الاشتغال بالحج ، ولهذا السبب بين الله تعالى

هنا أن التجارة جائزة غير محرمة ، فاذا عرفنا هذا فنقول : المفسرون ذكروا في تفسير قوله (أن) تبتغوا فضلا من ربكم) وجهين (الأول) أن المراد هو التجارة ، ونظيره قوله تعالى (وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله) وقوله (جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله) ثم الذي يدل على صحة هذا التفسير وجهان (الأول) ما روى عطاء عن ابن مسعود وابن الزبير أنهما قرآ (أن تبتغوا فضلا من ربكم في مواسم الحج) (والثاني) الروايات المذكورة في سبب النزول .

(فالرواية الأولى) قال ابن عباس : كان ناس من العرب يحترسون من التجارة في أيام الحج وإذا دخل العشر بالغوا في ترك البيع والشراء بالكليّة ، وكانوا ينمون التاجر في الحج : الداج ويقولون : هؤلاء الداج ، وليسوا بالحاج ، ومعنى الداج : المكتسب المتقطع ، وهو مشتق من الدجاجة ، والغوا في الإحتراز عن الأعمال ، إلى أن امتنوا عن إفاة الملبوف ، وإفاة الضعيف وإطعام الجائع ، فأزال الله تعالى هذا الوهم ، وبين أنه لا جناح في التجارة ، ثم أنه لما كان ما قبل هذه الآية في أحكام الحج ، وما بعدها أيضاً في الحج ، وهو قوله (فاذا أنضمتم من عرفات) دل ذلك على أن هذا الحكم واقع في زمان الحج ، فهذا السبب استغنى عن ذكره .

(والرواية الثانية) ما روى عن ابن عمر أن رجلاً قال له إنا قوم نكمرى وإن قوما يزعمون أنه لا حج لنا ، فقال : سألت رجلاً رسول الله صلى الله عليه وسلم عما سألت ولم يدركه عليه حتى نزل قوله (ليس عليكم جناح) فدعاه وقال : أنتم حجاج وبالله في هذه الآية نزلت رداً على من يقول : لا حج للتجار والأجراء والجاهلين .

(والرواية الثالثة) أن عكاظ ومجنة وذا المجاز كانوا يتجرون في أيام الموسم فيها ، وكانت مما يشتم منها ، فلما جاء الإسلام كرهوا أن يتجروا في الحج بنبر إذن ، فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية .

(والرواية الرابعة) قال مجاهد : إنهم كانوا لا يتبايعون في الجاهلية بركة ولا منى ، فنزلت هذه الآية .

إذا ثبت صحة هذا القول فنقول : أكثر الداعيين إلى هذا القول حملوا الآية على التجارة في أيام الحج ، وأما أبو بكر مسلم فإنه حمل الآية على ما بعد الحج ، قال والتقدير : فأتقون في كل أفعال الحج ، ثم بعد ذلك (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم) ونظيره قوله تعالى (فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله) .

واعلم أن هذا القول ضعيف من وجوه (أحدها) الفاء في قوله (فاذا أنضمتم من عرفات) يدل على أن هذه الإفاضة حصلت بعد انتهاء الفضل ، وذلك يدل على وقوع التجارة في زمان الحج

(وثانيها) أن حل الآية على موضع الشبهة أولى من حلها لأعلى موضع الشبهة ، ومعلوم أن محل الشبهة هو التجارة في زمن الحج ، فأما بعد الفراغ من الحج فكل أحد يعلم حل التجارة .

أما ما ذكره أبو مسلم من قياس الحج على الصلاة (لجوابه) أن الصلاة أحوالها متصلة فلا يصح في أثنائها التشاغل بغيرها ، وأما أحوال الحج فهي متفرقة بمعنىها عن بعض ، ففي خلالها يتقوى الله على الحسك الأول حيث لم يكن حاجاً لا يقال : بل حكم الحج باق في كل تلك الأوقات ، بدليل أن حرمة التطيب واللبس وأمثالها باقية ، لأننا نقول : هذا قياس في مقابلة النص فيكون ساقطاً .

(القول الثالث) أن المراد بقوله تعالى (أن تبتغوا فضلاً من ربكم) هو أن يبتغي الإنسان حال كونه حاجاً أحوالاً أخرى تكون موجبة لاستحقاق فضل الله ورحمته مثل إجابة الضعيف ، وإغاثة الملهوف ، وإطعام الجائع ، وهذا القول منسوب إلى أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليهم السلام ، واحتراض القاضي عليه بأن هذا واجب أو مندوب ، ولا يقال في مثله : لا جناح عليكم فيه ، وإنما يذكر هذا اللفظ في المباحات .

(والجواب) لا نسلم أن هذا اللفظ لا يذكر إلا في المباحات والدليل عليه قوله تعالى (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة) والقصر بالإتفاق من المندوبات ، وأيضاً فأهل الجاهلية كانوا يتمتعون أن ضم سائر الطاعات إلى الحج يوقع خلافاً للحج وتقصا فيه ، فبين الله تعالى أن الأمر ليس كذلك بقوله (لا جناح عليكم) .

(المسألة الثالثة) اتفقوا على أن التجارة إذا أوقعت نقصاناً في الطاعة لم تكن مباحة ، أما إن لم توقع نقصاناً البتة فيها فهي من المباحات التي الأولى تركها ، لقوله تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) والإخلاص أن لا يكون له حامل على الفعل سوى كونه عبادة ، وقال عليه السلام حكاية عن الله تعالى «أنا أغنى الأغنياء عن الشرك» ، من عمل عملاً أشرك فيه غيري تركته وشركه ، والحاصل أن الإذن في هذه التجارة جار مجرى الرخص .

وقوله تعالى : فاذا أضغتم من هرات فاذكروا الله عند المهر الحرام) فيه مسائل :

(المسألة الأولى) الإفاضة الإندفاع في المعه بكثرة ، ومنه يقال : أفاض البعير بهرته ، إذا وقع بها فألقاها منبته ، وكذلك أفاض الأقداح في الميسر ، معناه جمعاً ثم ألقاها متفرقة ، وإفاضة الماء من هذا لأنه إذا صب تفرق والإفاضة في الحديث إنما هي الإندفاع فيه بالكثرة وتصرف في وجوهه ، وعليه قوله تعالى (إذ تفيضون فيه) ومنه يقال للناس : فوض ، وأيضاً جمعهم فوضي ويقال : أفاضت العين دمها فأصل هذه الكلمة الدفع الشيء حتى يتفرق ، فقوله تعالى (أضغتم) أي دفغتم بكثرة ، وأصله : أضغتم أنفسكم ، فترك ذكر المفعول ، كما ترك في قولهم : دفغوا من موضع كذا بوضوا ، وفي حديث أبي بكر رضي الله عنه : ونزل في وادي قهروان وهو يندش بغيره بمحجته .

(المسألة الثانية) (عرفات) جمع عرة ، سميت بها بقعة واحدة ، كقولهم : ثوب أخلاق ، وبرية أفعال ، وأرض سباب ، والتقدير : كأن كل قطعة من تلك الأرض عرة نفسى مجموع تلك القطع بعرفات ، فإن قيل : هل تنصف من الصرف وفيها البيان : التعريف والتأنيث قلنا : هذه اللفظة في الأصل اسم لقطع كثيرة من الأرض كل واحدة منها مساة بعرقة ، وعلى هذا التقدير لم يكن علانهم جعلت علنا لمجموع تلك القطع فتركوها بعد ذلك على أصلها في عدم الصرف .

(المسألة الثالثة) اعلم أن اليرم الثامن من ذى الحجة يسمى يوم التروية ، واليوم التاسع منه يسمى بيوم عرة ، وذلك الموضع المخصوص سمي بعرفات ، وذكرنا في تعليل هذه الأسماء وجوها أما يوم التروية ففيه قولان (أحدهما) من روى يروى تروية ، إذا تفكر وأهل فكره ورويته (والثاني) من رواه من الماء يرويه إذا سقاها من عطش (أما الأول) ففيه ثلاثة أقوال (أحدها) أن آدم عليه السلام أمر ببناء البيت ، فلما بناه تفكر فقال : رب إن لكل حامل أجرا ف أجرى على هذا العمل ؟ قال : إذا طفت به غفرت لك ذنوبك بأول شوط من طوافك ، قال : يا رب زدني قال : أضف إذا طافوا به ، قال : زدني قال : أضف لكل من استغفر له الطائفون من موحدي أولادك ، قال : حسبي يا رب حسبي (وثانيها) أن إبراهيم عليه السلام رأى في منامه ليلة التروية كأنه يذبح ابنه فأصبح مفكرا هل هذا من الله تعالى أو من الشيطان ؟ فلما رآه ليلة عرة يؤمر به أصبح فقال : عرفت يا رب أنه من عندك (وثالثها) أن أهل مكة يخرجون يوم التروية إلى منى فيبشرون في الأدعية التي يريدون أن يذكروها في غد بعرفات .

(وأما القول الثاني) وهو اشتقاقه من تروية الماء . ففيه ثلاثة أقوال (أحدها) أن أهل مكة كانوا ينفقون الماء للحجيج الذين يقصدونهم من الأفاق ، وكان الحاج يستريحون في هذا اليوم من مشاق السفر ، ويتسعون في الماء ، ويروون بها ثمنهم بعد مقاساتهم قلة الماء في طريقهم (والثاني) أنهم يتزودون الماء إلى عرة (والثالث) أن المذنبين كالملطاش الذين وردوا بحار رحمة الله فشريوا منها حتى ردوا ، وأما فضل هذا اليوم فدل عليه قوله تعالى (ذالفتح والوثر) من ابن عباس بأن الشفع التروية وعرة ، والوتر يوم النحر ، ومن عبادة أنه عليه الصلاة والسلام قال « صيام عشر الاضحي كل يوم منها كالنحر ، ولمن يصوم يوم التروية سنة ، ولمن يصوم يوم عرة سنتان » وروى أنس أنه عليه الصلاة والسلام قال « من صام يوم التروية أعطاه الله مثل ثواب أيوب على بلائه ، ومن صام يوم عرة أعطاه الله تعالى مثل ثواب عيسى بن مريم عليه السلام » .

وأما يوم عرة فله عشرة أسماء ، خمسة منها مختصة به ، وخمسة مشتركة بينه وبين غيره ، أما الخمسة الأولى (فأحدها) عرة ، وفي اشتقاقه ثلاثة أقوال (أحدها) أنه مقتطع من العرة ، وفيه عناية أقوال (الأول) قول ابن عباس : إن آدم وحواء التقيا بعرة ففرق أحدهما صاحبه فسمى

اليوم هرة ، والموضع عرفات ، وذلك أنهما لما أبطئا من الجنة وقع آدم بسرديب ، وحواء بجدة ، ولطيس بيسان ، والحية بأصفهان ، فلما أمر الله تعالى آدم بالرجوع إلى حواء بعرفات فتمارقا (وثانها) أن آدم عليه جبريل مناسك الحج ، فلما وقف بعرفات قال له : أهرقت ؟ قال نعم ، فسمى عرفات (وثالثها) قول علي وابن عباس وعطاء والسدي : سمى الموضع عرفات لأن إبراهيم عليه السلام عرفها حين رآها بما تقدم من النصف والصفة (ورابعها) أن جبريل كان علم إبراهيم عليه السلام المناسك ، وأوصله إلى عرفات ، وقال له : أهرقت كيف تطوف وفي أي موضع تقف ؟ قال نعم (وخامسها) أن إبراهيم عليه السلام وضع ابنه إسماعيل وأمه هاجر بمكة ورجع إلى الشام ولم يلتقيا سنين ، ثم التقيا يوم هرة بعرفات (وسادسها) ما ذكرناه من أمر منام إبراهيم عليه السلام (وسابعها) أن الحاج يتعارفون فيه بعرفات إذا وقفوا (وثامنها) أنه تعالى يتعرف فيه إلى الحاج بالمغفرة والرحمة .

(والقول الثاني) في اشتقاق هرة أنه من الإعراف لأن الحاج إذا وقفوا في هرة اعترفوا للحق بالربوبية والجلال والصدقية والإستغناء والافتقار والفقر والذلة والمسكنة والحاجة ويقال : إن آدم وحواء عليهما السلام لما وقفا بعرفات قالا : ربنا ظلمنا أنفسنا ، فقال الله سبحانه وتعالى الآن عرفنا أنفسنا .

(والقول الثالث) أنه من العرف وهو الرأية الطيبة قال تعالى (يدخلهم الجنة عرفات لهم) أي طيبها لهم ، ومعنى ذلك أن المذنبين لما تابوا في عرفات فقد تخلصوا عن نجاسات الذنوب ، ويكتسبون به عند الله تعالى راحة طيبة ، قال عليه الصلاة والسلام « خوف فم الصائم عند الله أطيب من ريح المسك » (الثاني) يوم لباس الكفار من دين الإسلام (الثالث) يوم إكمال الدين (الرابع) يوم إتمام النعمة (الخامس) يوم الرضوان ، وقد جمع الله تعالى هذه الأشياء في أربع آيات ، في قوله (اليوم ينس الذين كفروا من دينكم) الآية ، قال عمر وابن عباس : نزلت هذه الآية عسية هرة ، وكان يوم الجمعة والنبي صلى الله عليه وسلم واقف بهرة في موقف إبراهيم عليه السلام ، وذلك في حجة الوداع ، وقد أضحل الكفر ، وهدم بنيان الجاهلية ، فقال عليه الصلاة والسلام « لو يعلم الناس ما لهم في هذه الآية لقرت أعينهم » فقال يهودى لعمر : لو أن هذه الآية نزلت علينا لافتقدنا ذلك اليوم عبدا فقال عمر : أما نحن لجعلناه عبيد ، كان يوم هرة ويوم الجمعة فأما معنى : لباس المشركين : فهو أنهم يتشربوا من قوم محمد عليه الصلاة والسلام أن يرتدوا راجعين إلى دينهم ، فأما معنى إكمال الدين فهو أنه تعالى ما أسرم بعد ذلك بشيء من الشرائع ، وأما إتمام النعمة فأعظم النعم نعمة الدين ، لأن بها يستحق الفوز بالجنة والخلاص من النار ، وقد تمت في ذلك اليوم وكذلك قال في آية الوضوء (ولينم نعمته عليكم لعلكم تفكرون) ولما جاء البشير وقدم

على يعقوب ، قال : على أي دين تركت يوسف ؟ قال : على دين الإسلام قال : الآن تمت النعمة ، وأما معنى الرضوان فهو أنه تعالى رضى بدينهم الذي تمسكوا به وهو الإسلام فهي إشارة بشرم بها في ذلك اليوم فلا يوم أكمل من اليوم الذي بشرم فيه بإكمال الدين ، وقيل : هذا اليوم يوم صلة الواصلين (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي) ويوم تقطيع القاطعين (أن الله يرى من المشركين ورسوله) ويوم إفاقة عثر التادمين وقبول توبة التائبين (ربنا ظلمنا أنفسنا) فكما تاب برحمته على آدم فيه فكذلك يتوب على أولاده (وهو الذي يقبل التوبة عن عباده) وهو أيضاً يوم وفد الوافدين (وأذن في الناس بالمحج بأنورك رجالا) وفي الخبر : الحاج وفد الله ، والحاج زوار الله وحتى على المزور الكريم أن يكرم زواره .

وأما الأسماء الخمسة الأخرى ليوم هرة (فأحدها) يوم الحج الأكبر قال الله تعالى (وأذن من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر) وهذا الاسم مشترك بين هرة والنحر ، واختلف الصدر الأول من الصحابة والتابعين فيه ، فهم من قال : إنه هرة ، وسمى بذلك لأنه يحصل فيه الوقوف بهرقات والحج هرة إذ لو أدركه وفاته سائر مناسك الحج أجراً عنها الدم ، فلهذا السبب سمي بالحج الأكبر قال الحسن : سمي به لأنه اجتمع فيه الكفار والمسلمون ، ونودي فيه أن لا يصح بعده شرك ، وقال ابن سيرين : إنما سمي به لأنه اجتمع فيه أعياد أهل الملل كلها من اليهود والنصارى وحج المسلمون ولم يجتمع قبله ولا بعده ، ومنهم من قال : إنه يوم النحر لأنه يقع فيه أكثر مناسك الحج ، فأما الوقوف فلا يجب في اليوم بل يجرى في الليل ودوي القولان جميعاً من على وابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم (وثانيتها) الشفع (وثالثها) الوتر (ورابعها) الشاهد (وخامسها) المشهود في قوله (وشاهد ومشهود) وهذه الأسماء فسرناها في هذه الآية .

واعلم أنه تعالى خص يوم هرة من بين سائر أيام الحج بفضائل ، منها أنه تعالى خص صومه بكثرة الثواب قال عليه الصلاة والسلام : صوم يوم التروية كفارة سنة وصوم يوم هرة كفارة سنتين ، وعن أنس كان يقال في أيام العشر : كل يوم بألف ويوم هرة بمائة ألف بل يستحب الحاج الواقف بهرقات أن يفطر حتى يكون وقت الدعاء قوى القلب ساحر النفس .

(المسألة الرابعة) اعلم أنه لا بد وأن لتغير إشارة حقيفة إلى ترهب أعمال الحج حتى يسئل الوقوف على معنى الآية ، فمن دخل مكة محرماً في ذي الحجة أو قبله ، فإن كان مفرداً أو قارناً طائف طواف القدوم ، وأقام على إحرامه حتى يخرج إلى هرقات ، وإن كان متمتاً طائف وسمى وحلق وتحلل من حرمة وأقام إلى وقت خروجه إلى هرقات ، وحينئذ يحرم من جوف مكة بالحج ويخرج وكذلك من أراد الحج من أهل مكة ، والسنه للإمام أن يضبط بمكة يوم السابع من ذي الحجة : بعد ما يصل الظهر خطبة واحدة يأمر الناس فيها بالانهاب فداً بئذ ما يصلون الصبح إلى منى ويعلمهم

تلك الاحمال ، ثم إن القوم يذهبون يوم التروية إلى منى بحجف يوافون الظهر بها ، ويصلون بها مع الإمام الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح من يوم عرفة . ثم إذا طلعت الشمس على نبيذ يتوجهون إلى عرفات ، فإذا دنوا منها قالوا : لا يدخلوها ، بل يضرب فيه الإمام بنمرة وهي قرية من عرفة ، فيزولون هناك حتى تزول الشمس ، فيخطب الإمام خطبتين يبين لهم مناسك الحج ويعرضهم على إكثار الدفء والتهليل بالموقف ، إذا فرغ من الخطبة الأولى جلس ، ثم قام واقتنع الخطبة الثانية والمؤذنون يأخذون في الأذان معه ويخفف بحيث يكون فراخه منها مع فراغ المؤذنين من الأذان ، ثم ينزل فيقيم المؤذنون فيصلي بهم الظهر ، ثم يقيمون في الحال ويصلي بهم العصر ، وهذا الجمع متفق عليه ، ثم بعد الفراغ من الصلاة يتوجهون إلى عرفات فيقفون عند الصخرات ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم وقف هناك ، وإذا وقفوا استقبلوا القبلة يذكرون الله تعالى ويدعونه إلى غروب الشمس .

واعلم أن الوقوف ركن لا يدرك الحج إلا به لمن فاته الوقوف في وقته وموضعه فقد فاته الحج ووقت الوقوف يدخل بزوال الشمس من يوم عرفة ، ويمتد إلى طلوع الفجر من يوم النحر وذلك نصف يوم وليلة كاملة ، وإذا حضر الحاج هناك في هذا الوقت لحظة واحدة من ليل أو نهار فقد كفى ، وقال أحمد : وقت الوقوف من طلوع الفجر يوم عرفة ، ويمتد إلى طلوع الفجر من يوم النحر فإذا غربت الشمس دفع الإمام من عرفات وأمر صلاة المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء بالمدلفة .

وفي تسمية المدلفة أقوال (أحدها) أنهم يقربون فيها من منى والإزدلاف القرب (والثاني) أن الناس يجتمعون فيها والإجماع الإزدلاف (والثالث) أنهم يزدلفون إلى الله تعالى أي يتقربون بالوقوف ويقال للردفة : جمع لأنه يجمع فيها بين صلاة العشاء والمغرب ، وهذا قول قتادة ، وقيل إن آدم عليه السلام اجتمع فيها مع حواء ، وازدلف إليها أي دنوا منها ، ثم إذا أتى الإمام المدلفة : تبع المغرب والعشاء بالاعتين ، ثم يبيتون بها ، فإن يبيت بها فعليه دم شاة ، فإذا طلع الفجر صلوا صلاة الصبح بطنس والتنولس بالفجر منها أشد استجابا منه في غيرها ، وهو متفق عليه ، فإذا صلوا الصبح أخذوا منها الحصى للرعى ، يأخذ كل إنسان منها سبعين حصاة ، ثم يذهبون إلى المشعر الحرام ، وهو جبل يقال له فوج ، وهو المراد من قوله تعالى (فإذا أنضمت من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام) وهذا الجبل أقصى المدلفة مما يلي منى ، فيرق فوجه إن أمكنه ، أو وقف بالقرب منه إن لم يمكنه ، ويحمد الله تعالى بقلبه ويكبره ، ولا يزال كذلك حتى يسفر جداً ، ثم يدفع قبل طلوع الشمس ويكنى المرور كما في عرفة ، ثم يذهبون منه إلى وادي محسر فإذا بلغوا بطن محسر فيستحب لمن كان راكباً أن يحرك دابته ، ومن كان ماشياً أن يسى سحياً شميذاً قدر رمية حجر ،

فإذا أتوا منى رموا جرة العقبة من بطن الوادي بسبع حصيات ويقطع التلبية إذا ابتدأ الرمي ، فإذا رمى جرة العقبة ذبح الهدى إن كان معه هدى وذلك سنة لو تركه لأشئ عليه ، لأنه ربما لا يكون معه هدى ، ثم بعد ما ذبح الهدى يحلق رأسه أو يقصر والتقصير أن يقطع أطراف شعوره ، ثم بعد الحلق يأتي مكة ويلطوف بالبيت طواف الإفاضة ، ويصل ركعتي الطواف ، ويسعى بين الصفا والمروة ، ثم بعد ذلك يعودون إلى منى في بقية يوم النحر وعليهم البيوتة بمنى ليالي التشريق لأجل الرمي ، وانفقوا على أنه متى حصل الرمي والحلق والطواف فقد حصل التحلل ، والمراد من التحلل حل اللبس والتقليم والجماع ، فهذا هو الكلام في أعمال الحج والله أعلم .

(المسألة الخامسة) أعلم أن أهل الجاهلية كانوا قد غيروا مناسك الحج عن سنة إبراهيم عليه السلام ، وذلك أن قريشاً وقوماً آخرين سموا أنفسهم بالحس ، وهم أهل الشدة في دينهم ، والخاصة العدة يقال : رجل أحس وقوم حس ، ثم إن هؤلاء كانوا لا يقفون في عرفات ، ويقولون لا نخرج من الحرم ولا نتركه في وقت الطاعة وكان غيرهم يقفون برفة والذين كانوا يقفون برفة فيفيضون قبل أن تغرب الشمس ، والذين يقفون بمزدلفة فيفيضون إذا طلعت الشمس ، ويقولون : أشرق ثبير كيما نغير ، ومعناه : أشرق يا ثبير بالشمس كيما تندفع من مزدلفة فيدخلون في غور من الأرض ، وهو المنخفض منها ، وذلك أنهم جاؤوا المزدلفة وصاروا في غور من الأرض ، فأمر الله تعالى محمداً عليه الصلاة والسلام بمخالفة القوم في اللفظين ، وأمره بأن يفيض من عرفة بعد غروب الشمس ، وبأن يفيض من المزدلفة قبل طلوع الشمس ، والآية لا دلالة فيها على ذلك ، بل السنة ذلك على هذه الأحكام .

(المسألة السادسة) الصحيح أن الآية تدل على أن الحصول برفة واجب في الحج ، وذلك أن الآية دالة على وجوب ذكر الله عند المشرع الحرام عند الإفاضة من عرفات ، والإفاضة من عرفات مشروطة بالحصول في عرفات وما لا يتم الواجب إلا به وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب فتبين أن الآية دالة على أن الحصول في عرفات واجب في الحج ، فإذا لم يأت به فلم يكن آتياً بالحج المأمور به ، فوجب أن لا يخرج من العدة وهذا يقتضي أن يكون الوقوف برفة شرطاً أقصى مافي الباب أن الحج يحصل عند ترك بعض المأمورات إلا أن الأصل ما ذكرناه ، وإنما يبدل عنه بدليل متفصل وذهب كثير من العلماء إلى أن الآية لا دلالة فيها على أن الوقوف شرط وتقل عن الحسن أن الوقوف برفة واجب ، إلا أنه إن فاته ذلك قام الوقوف بجميع الحرم مقامه ، وسائر الفقهاء أنكروا ذلك وانفقوا على أن الحج لا يحصل إلا بالوقوف برفة .

(المسألة السابعة) قوله (فاذكروا الله عند المشرع الحرام) يدل أن الحصول عند المشرع الحرام واجب ويكتفي فيه بالوقوف به كافي عرفة ، فاما الوقوف هناك فسنون ، وروى عن طاعة

والنخعي أنها قالا : الوقوف بالمزدلفة ركن بمحلة الوقوف بمرقة وحجتها قوله تعالى (فإذا أنصتتم من عرفات فاذكروا الله عند المصمر الحرام) وذلك لأن الوقوف بمرقة لا ذكر له صريحاً في الكتاب وإنما وجب بإشارة الآية أو بالسنة ، والمصمر الحرام فيه أمر جزم ، وقال جمهور الفقهاء : إنه ليس بركن ، واحتجوا بقوله عليه السلام « الحج عرفة فمن وقف بمرقة فقد تم حجه » وقوله « من أدرك عرفة فقد أدرك الحج ومن فاتته عرفة فقد فاتته الحج » قالوا : وفي الآية إشارة إل ما قلنا لأن الله تعالى قال (فإذا أنصتتم من عرفات فاذكروا الله عند المصمر الحرام) أمر بالذكر لا بالوقوف ، فلم أن الوقوف عند المصمر الحرام تبع للذكر ، وليس بأصل ، وأما الوقوف بمرقة فهو أصل لأنه قال (فإذا أنصتتم من عرفات) ولم يقل من المذكر بمرقات .

(المسألة الثامنة) (المصمر) المصم وأصله من قولك : شمعت بالشيء إذا هلته ، وليت شمعى ما فعل فلان ، أى ليت على بطنه وأحاط به ، وشماعت الشيء أعلامه ، فسمى الله تعالى ذلك الموضع بالمصمر الحرام ، لأنه معلم من معالم الحج ، ثم اختلفوا فقال قائلون : المصمر الحرام هو المزدلفة ، وسماها الله تعالى بذلك لأن الصلاة والمقام والمبيت به والبقاء عنده ، هكذا قاله الواحدى فى البسيط قال صاحب الكشف : الأصح أنه فوج ، وهو آخر حرد المزدلفة والأول أقرب لأن القاء في قوله (فاذكروا الله عند المصمر الحرام) يدل على أن الذكر عند المصمر الحرام يحصل عقيب الإفاضة من عرفات ، وما ذاك إلا باليتروية بالمزدلفة .

(المسألة التاسعة) اختلفوا فى الذكر أمور به عند المصمر الحرام فقال بعضهم : المراد منه الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء هناك والصلاة تسمى ذكراً قال الله تعالى (وأقم الصلاة لذكري) والدليل عليه أن قوله (فاذكروا الله عند المصمر الحرام) أمر وهو للوجوب ، ولا ذكر هناك يجب إلا هذا ، وأما الجمهور فقالوا : المراد منه ذكر الله بالتسبيح والتحميد والتهليل ، وعن ابن عباس أنه نظر إلى الناس فى هذه الليلة وقال : كان الناس إذا أدركوا هذه الليلة لا ينامون .

أما قوله تعالى (واذكروه كما هداكم) ففيه سؤالات :

(السؤال الأول) لما قال (اذكروا الله عند المصمر الحرام) فلم قال مرة أخرى (واذكروه) وما الفائدة فى هذا التكرير ؟ .

(والجواب من وجوه) (أحدها) أن مذهبتنا أن أسماء الله تعالى توقيفية لا قياسية فقوله أولاً (اذكروا الله) أمر بالذكر ، وقوله ثانياً (واذكروه كما هداكم) أمر لنا بأن نذكره سبحانه بالأسماء والصفات التى بينا لنا وأمرنا أن نذكره بها ، لا بالأسماء التى نذكرها بحسب الرأى والقياس (وثانيها) أنه تعالى أمر بالذكر أولاً ، ثم قال ثانياً (واذكروه كما هداكم) أى وافطوا ما أمرناكم به من الذكر كما هداكم الله دين الإسلام ، فكانه تعالى قال : إنما أمرتكم بهذا الذكر

لتكونوا شاكرين لتلك النعمة ، ونظيره ما أمرهم به من التكبير إذا كلوا شربا وضأ ، فقال (ولتكلوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم) وقال في الاضاحي (كذلك محرما لكم لتكبروا الله على ما هداكم) (والثالث) أن قوله أولا (فاذكروا الله عند المهر الحرام) أمر بالذكر باللسان وقوله ثانياً (واذكروه كما هداكم) أمر بالذكر بالقلب ، وتحريره أن الذكر في كلام العرب ضربان (أحدهما) ذكر هو عند النسيان (والثاني) الذكر بالقول ، فإما هو خلاف النسيان قوله (وما أذانيه إلا الشيطان أن أذكره) وأما الذكر الذي هو القول فهو كقوله (فاذكروا الله كذاكم آياكم أو أشد ذكرا ، واذكروا الله في أيام معصودات) ثبت أن الذكر وارد بالمعنيين (الأول) محمول على الذكر باللسان (والثاني) على الذكر بالقلب ، فإنهما يحصل تمام العبودية (ورابعها) قال ابن الأنباري : معنى قوله (واذكروه كما هداكم) يعني اذكروه بتوجيه كما ذكرتم بهديته (وعاشها) بمقتل أن يكون المراد من الذكر مواصلة الذكر ، كأنه قيل لم : اذكروا الله واذكروه أي اذكروه ذكراً بعد ذكر ، كما هداكم هداية بعد هداية ، ويرجع حاصله إلى قوله (يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيراً) (وسادسها) أنه تعالى أمر بالذكر عند المهر الحرام ، وذلك إشارة إلى القيام بوظائف الشريعة ، ثم قال بعده (واذكروه كما هداكم) والمعنى أن توقيف الذكر على المهر الحرام فيه إقامة لوظائف الشريعة ، فإذا عرفت هذا قربت إلى مراتب الحقيقة ، وهو أن ينقطع قلبك عن المهر الحرام ، بل عن من سواه فيصير مستغرقاً في نور جلالة وصمدية ، ويذكره لأنه هو الذي يستحق لهذا الذكر ولأن هذا الذكر يعطيك نسبة شريفة إليه بكونك في هذه الحالة تكون في مقام العروج ذاكراً له ومشتغلاً بالتناء عليه ، وإنما بدأ بالأول والمعنى الثاني لأن العبد في هذه الحالة يكون في مقام العروج فيصعد من الأدنى إلى الأعلى وهذا مقام شريف لا يشرحه المقال ولا يعبر عنه الخيال ، ومن أراد أن يصل إليه ، فليكن من الواصلين إلى العين ، دون السامعين للأثر (ورابعها) أن يكون المراد بالأول هو ذكر أسماء الله تعالى وصفاته الحسنى ، والمراد بالذكر (الثاني) الاشتغال بفكر نعمائه ، والفكر مشتمل أيضاً على الذكر ، فصح أن يسمى الفكر ذكراً ، والدليل على أن الذكر الثاني هو الفكر أنه هلقه بالهداية ، فقال (كما هداكم) والذكر المرتب على النعمة ليس إلا الفكر (وثامنها) أنه تعالى لما قال (فاذكروا الله عند المهر الحرام) جاز أن يظن أن الذكر مختص بهذه البقعة وهذه العبادة ، يعني الحج فأزال الله تعالى هذه الصفة فقال (واذكروه كما هداكم) يعني اذكروه على كل حال ، وفي كل مكان ، لأن هذا الذكر إنما وجب شكرأ على هدايته ، فلما كانت نعمة الهداية متواصلة غير منقطعة ، فكذلك الفكر يجب أن يكون مستمرا غير منقطع (وتاسعها) أن قوله (فاذكروا الله عند المهر الحرام) المراد منه الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء هناك ، ثم قوله (واذكروه كما هداكم) المراد منه التهليل والتسبيح .

ثُمَّ أَفِضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ
رَحِيمٌ (١٩٩)

(السؤال الثاني) ما المراد من الهداية في قوله (كما هذا كم) ؟ .

(الجواب) منهم من قال: إنها خاصة ، والمراد منه كما هذا كم بأن ردكم في مناسك حجكم إلى سنة إبراهيم عليه السلام ، ومنهم من قال لا بل هي عامة متناولة لكل أنواع الهداية في معرفة الله تعالى ، ومعرفة ملائكته وكتبه ورسوله وشرائعه .

(السؤال الثالث) الضمير في قوله (من قبله) إلى ماذا يعود ؟ .

(الجواب) يحتمل أن يكون راجعاً إلى (الهدى) والتقدير: وإن كنتم من قبل أن هذا كم من الضالين ، وقال بعضهم: إنه راجع إلى القرآن ، والتقدير: وأذكروه كما هذا كم بكتابه الذي بين لكم معالم دينه ، وإن كنتم من قبل إزاده ذلك عليكم من الضالين .

أما قوله تعالى (وإن كنتم من قبله لمن الضالين) فقال القفال رحمة الله عليه: فيه وجهان (أحدهما) وما كنتم من قبله إلا الضالين (والثاني) قد كنتم من قبله من الضالين ، وهو كقوله (إن كل نفس لها عليها حافظ) وقوله (وإن نفلتكم لمن الكاذبين) .

قوله تعالى (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله إن الله غفور رحيم) .

فيه قولان (الأول) المراد به الإفاضة من عرفات ، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا غالباً كثروا منهم ذهبوا إلى أن هذه الآية أمر لقريش وحلفائهم والحس ، وذلك أنهم كانوا لا يتجاوزون المزدلفة ويحججون بوجوه (أحدها) أن الحرم أشرف من غيره فوجب أن يكون الوقوف به أولى (وثانيها) أنهم كانوا لو سلبوا أن الموقف هو عرفات لا الحرم لكان ذلك يوم نقصاً في الحرم ، ثم ذلك نقص كان يورد إليهم ، ولهذا كان الحس لا يقفون إلا في المزدلفة ، فأنزل الله تعالى هذه الآية أمراً لهم بأن يقفوا في عرفات ، وأن يفيضوا منها كما فعله سائر الناس ، وروى أن النبي عليه الصلاة والسلام لما جعل أبا بكر أميراً في الحج أمره بإخراج الناس إلى عرفات ، فلما ذهب من على الحس وتركهم فقالوا له: إلى أين وهذا مقام آبائك وقومك فلا تذهب ، فلم يلتفت إليهم ومضى بأمراته إلى عرفات ووقف بها ، وأمر سائر الناس بالوقوف بها ، وعلى هذا التأويل فقوله (من حيث أفاض الناس) يعني لتكن إفاضةكم من حيث أفاض سائر الناس الذين هم واقفون بعرفات ، ومن القائلين بأن المراد بهذه الآية الإفاضة من عرفات من يقول قوله (ثم أفيضوا) أمر عام لكل الناس ، وقوله

(من حيث أفاض الناس) المراد إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام ، فإن ستمها كانت الإفاضة من هرفات ، وروى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقف في الجاهلية بمكة كسائر الناس ، ويخالف المجلس ، ويقام اسم الجمع على الواحد جائز إذا كان رئيسا يقتدى به ، وهو كقوله تعالى (الذين قال لهم الناس) يعني لعم بن مسعود (إن الناس قد جمعوا لكم) يعني أبا سفيان ، ويقام اسم الجمع على الواحد المحظ مجاز مشهور ، ومنه قوله (إنا أنزلناه في ليلة القدر) وفي الآية وجه ثالث ذكره القفال رحمه الله ، وهو أن يكون قوله (من حيث أفاض الناس) عبارة عن تقدم الإفاضة من هرفة وأنه هو الأمر القديم وما سواه فهو مبتدع يحدث كما يقال : هذا مما فعله الناس قديما ، فهذا جملة الوجوه في تقرير مذهب من قال : المراد من هذه الإفاضة من هرفات .

(القول الثاني) وهو اختيار الصحاح : أن المراد من هذه الإفاضة من المردلفة إلى متى يوم النحر قبل طلوع الشمس للرعى والنحر وقوله (من حيث أفاض) المراد بالناس إبراهيم وإسماعيل وأبائهما ، وذلك أنه كانت طريقتهم الإفاضة من المردلفة قبل طلوع الشمس على ما جاء به الرسول عليه الصلاة والسلام ، والعرب الذين كانوا واقفين بالمردلفة كانوا يفيضون بعد طلوع الشمس ، فانه تعالى أمرهم بأن تكون إفاضتهم من المردلفة في الوقت الذي كان يحصل فيه إفاضة إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام واعلم أن على كل واحد من القولين إشكالا :

(أما الإشكال على القول الأول) فهو أن قوله تعالى (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس) يقتضى ظاهره أن هذه الإفاضة غير ما دل عليه قوله (فاذا أفضتم من هرفات) لمكان (ثم) فانها توجب الترتيب ، ولو كان المراد من هذه الآية : الإفاضة من هرفات ، مع أنه مطوف على قوله (فاذا أفضتم من هرفات) كان هذا عطفا للشيء على نفسه وأنه غير جائز ولأنه يصير تقدير الآية : فاذا أفضتم من هرفات ، ثم أفيضوا من هرفات وإنه غير جائز .

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : هذه الآية متقدمة على ما قبلها ، والتقدير : فأتقون يا أول الألباب ، ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس ، واستغفروا الله إن الله غفور رحيم ، ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم ، فاذا أفضتم من هرفات فاذكروا الله ، وعلى هذا الترتيب يصح في هذه الإفاضة أن تكون تلك بينهما .

فلنا : هذا وإن كان احتملا إلا أن الأصل حذمه ، وإذا أمكن حل الكلام على القول الثاني من غير التزام إلى ما ذكرتم فأي حاجة بنا إلى التزامه .

(وأما الإشكال على القول الثاني) فهو أن القول لا يمتشى إلا إذا حملنا لفظ (من حيث) في قوله (من حيث أفاض الناس) على الزمان ، وذلك غير جائز ، فإنه مختص بالمكان لا بالزمان . (أجاب القائلون بالقول الأول) من ذلك السؤال بأن (ثم) معناها على مثال ما في قوله تعالى

(وما أدراك ما العقبة فك رقية) إلى قوله (ثم كان من الذين آمنوا) أى كان مع هذا من المؤمنين ، ويقول الرجل لغيره : قد أعطيتك اليوم كذا وكذا ، ثم أعطيتك أمس كذا فان تأمده كلمة (ثم) هنا تأخر أحد الخبرين عن الآخر ، لا تأخر هذا الخبر عنه عن ذلك الخبر عنه .
(وأجاب القائلون بالقول الثانى) بأن التوقيت بالزمان والمكان يتشابهان جداً فلا يبعد جعل اللفظ المستعمل فى أحدهما مستعملاً فى الآخر على سبيل المجاز .

أما قوله (من حيث أفاض الناس) فقد ذكرنا أن المراد من (الناس) إما الواقفون بهرات وإما إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام وأتباعهما ، وفيه قول ثالث وهو قول الزهرى . أن المراد بالناس فى هذه الآية : آدم عليه السلام ، واحتج بقراءة سعيد بن جبير (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس) وقال : هو آدم نسي ما عهد إليه ، ويروى أنه قرأ (الناس) بكسر السين اكتفاء بالكسرة عن الياء ، والمعنى : أن الإفاضة مع هرات شرع قديم فلا تتركوه .

أما قوله تعالى (واستغفروا الله) فالمراد منه الاستغفار باللسان مع التوبة بالقلب ، وهو أن يتدبر على كل تصدير منه فى طاعة الله ، ويحرم على أن لا يقصر فيها بعد ، ويكون غرضه فى ذلك تحصيل مرضات الله تعالى لا لمنافه العاجلة كما أن ذكر الشهادتين لا ينفع إلا والقلب ناهض مستقر على معانها ، وأما الاستغفار باللسان من غير حصول التوبة بالقلب فهو إلى الضرر أقرب .
فان قيل : كيف أمر بالاستغفار مطلقاً ، وبما كان فيهم من لم يذنب لم يحتج إلى الاستغفار .

(والجواب) أنه إن كان مذنباً فالاستغفار واجب ، وإن لم يذنب إلا أنه يجوز من نفسه أنه قد صدر عنه تقصير فى أداء الواجبات ، والاحتراز عن المحظورات ، وجب عليه الإستغفار أيضاً تداركاً لذلك الخلل الجور ، وإن قطع بأنه لم يصدر عنه البتة خلل فى شيء من الطاعات ، فهذا كالمستنع فى حق البشر ، فمن أين يمكنه هذا القطع فى عمل واحد ، فكيف فى أعمال كل العمر ، إلا أن يتدبر إمكانه فالاستغفار أيضاً واجب ، وذلك لأن طاعة المخلوق لا تليق بمصرة الخالق ، ولهذا قال الملائكة : سبحانك ما عبدناك حق عبادتك ، فكان الإستغفار لازماً من هذه الجهة ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام « إنه ليغان على قلبي وإنى لأستغفر الله فى اليوم واليلة سبعين مرة » .

وأما قوله تعالى (إن الله غفور رحيم) قد علمت أن غفورا يفيد المبالغة ، وكذا الرحيم ، ثم فى الآية مسألتان :

(المسألة الأولى) هذه الآية تدل على أنه تعالى يقبل التوبة من التائب ، لأنه تعالى لما أمر المذنب بالاستغفار ، ثم وصف نفسه بأنه كثير الغفران كثير الرحمة ، فهذا يدل قطعا على أنه تعالى يغفر لذلك المستغفر ، ويرحم ذلك الذى تمسك بحبل رحمة وكرمه .

فَأَذْهَبْنَاهُمْ مِّنَ الْآيَةِ فَأَذْهَبْنَاهُمْ مِّنَ الْآيَةِ كَذَرَكُمُ اللَّهُ كَذَرَكُمُ اللَّهُ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا

(المسألة الثانية) اختلف أهل العلم في المنفرة الموصوفة في هذه الآية فقال قائلون : إنها عند الدفع من هرات إلى الجبل ، وقال آخرون : إنها عند الدفع من الجبل إلى منى ، وهذا الاختلاف مفرع على ما ذكرنا أن قوله (ثم أفيضوا) على أى الآيتين يحمل ^{في} كمال التقال رحمه الله : ويتأكد القول الثانى بما روى نافع عن ابن عمر ، قال : خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم هبة يوم هرة فقال « يا أيها الناس إن الله عز وجل يطعم عليكم في مقامكم هذا ، فقبل من حسنكم ووهب سيبتكم لمحسنكم ، والتبعت هروضا من عنده أفيضوا على اسم الله » فقال أصحابه : يا رسول الله أفضت بنا بالأمس كنيثا حزينا وأفضت بنا اليوم فرحا مسرورا ، فقال عليه الصلاة والسلام « إني سألت ربى عز وجل بالأمس شيئا لم يجد لى به : سألت التبعات فأبى على به فلما كان اليوم أتاني جبريل عليه السلام فقال : إن ربك يقرئك السلام ويقول لك : التبعت هروضا من عندي ، اللهم اجعلنا من أهله بفضلك يا أكرم الأكرمين .

قوله تعالى (فَأَذْهَبْنَاهُمْ مِّنَ الْآيَةِ فَأَذْهَبْنَاهُمْ مِّنَ الْآيَةِ كَذَرَكُمُ اللَّهُ كَذَرَكُمُ اللَّهُ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا) فيه مسائل : (المسألة الأولى) روى ابن عباس أن العرب كانوا عند الفراغ من حجهم بعد أيام التشريق يقفون بين مسجد منى وبين الجبل ، ويدكر كل واحد منهم فضائل آبائه في السجادة والخامسة وصلة الرحم ، ويتناشدون فيها الأشعار ، ويتكلمون بالمشور من الكلام ، ويريد كل واحد منهم من ذلك الفعل حصول الشهرة والرفع بماثر سلفه ، فلما أتم الله عليهم بالإسلام أمرهم أن يكون ذكرهم لربهم كذكرهم لأبائهم ، وروى القفال في تفسيره عن ابن عمر قال : طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم على راحلته الفصوى يوم الفتح يستلم الركن بمحجنهم حمدوا ثقتى عليه ثم قال « أما بعد أيها الناس إن الله قد أذهب عنكم حمية الجاهلية وتفككها ، يا أيها الناس إنما الناس رجلان بر تقى كريم على الله أو فاجر شقى حين على الله ثم تلا (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى) أقول قول هذا واستغفر الله لى ولكم ، وعن السدى أن العرب بنى بعد فراغهم من الحج كان أحدهم يقول : اللهم إن أبى كان عظيم الجفنة ، عظيم القدر ، كثير المال ، فأعطنى مثل ما أعطيت ، فأذن الله تعالى هذه الآية . (المسألة الثانية) أهم أن القضاء إذا خلق ففعل النفس ، فالمراد به الإمام والفراغ ، وإذا خلق على فعل الغير فالمراد به الإلزام ، فنظر الأول قوله تعالى (فتضامن سبع سموات في يومين ، فإذا قضيت الصلاة) وقال عليه الصلاة والسلام « وما فاتكم فاقضوا » ويقال فالحاكم عند فصل الخصومة قضى بينهما ، ونظر الثانى قوله تعالى (وقضى ربك) وإذا استعمل في الإعلام ، فالمراد أيضاً ذلك كقوله (وقضينا لى بنى إسرائيل في الكتاب) بنى أهلكناهم .

إذا ثبت هذا فنقول : قوله تعالى (فإذا قضيتُم مناسككم) لا يَحتمل إلا الفراغ من جميعه خالصاً وذكر كثير منه قد تقدم من قبل ، وقال بعضهم : يحتمل أن يكون المراد : اذكروا الله عند المناسك ويكون المراد من هذا الذكر ما أمروا به من الدعاء بمرفات والمشمع الحرام والطواف والسعي ويكون قوله (فإذا قضيتُم مناسككم فاذكروا الله) كقول القائل : إذا حججت فطف وقف بعرفة ولا ينعني به الفراغ من الحج بل الدخول فيه ، وهذا القول ضعيف لأننا بينا أن قوله (فإذا قضيتُم مناسككم) مشعر : بالفراغ والانتظام من الكل ، وهذا مفارق لقول القائل : إذا حججت فقف بمرفات ، لأن مراده هناك الدخول في الحج لا الفراغ ، وأما هذه الآية فلا يجوز أن يكون المراد منها إلا الفراغ من الحج .

(المسألة الثالثة) « المناسك » جمع مفلك الذي هو المصدر بمنزلة المنسك ، أي إذا قضيتُم عباداتكم التي أمرتم بها في الحج ، وإن جمعتها جمع مفلك الذي هو موضع العبادة ، كان التقدير : فإذا قضيتُم أعمال مناسككم ، فيكون من باب حذف المضاعف .
إذا عرف هذا فنقول : قال بعض المفسرين : المراد من المناسك هنا ما أمر الله تعالى به الناس في الحج من العبادات ، وعن مجاهد أن قضاء المناسك هو إراقة الدماء .

(المسألة الرابعة) الفاء في قوله (فاذكروا الله) يدل على أن الفراغ من المناسك يوجب هذا الذكر ، فلماذا اختلفوا في أن هذا الذكر أي ذكره ؟ فهم من حمله على الذكر على الذبيحة ، ومنهم من حمله على الذكر الذي هو التكبيرات بعد الصلاة في يوم النحر وأيام التشريق ، على حسب اختلافهم في وقته أولاً وآخرها ، لأن بعد الفراغ من الحج لا ذكر مخصوص إلا هذه التكبيرات ، ومنهم من قال : بل المراد تحويل القوم عما اعتادوه بعد الحج من ذكر التفأخر بأحوال الآباء لأنه تعالى لو لم ينه عن ذلك لما نزل هذه الآية لم يكونوا ليمدوا عن هذه الطريقة الدائمة ، فكأنه تعالى قال : فإذا قضيتُم وفرغتم من واجبات الحج وسلّتم فتوفروا على ذكر الله دون ذكر الآباء ، ومنهم من قال : بل المراد منه أن الفراغ من الحج يوجب الإقبال على الدعاء والإستغفار ، وذلك لأن من تحصل مفارقة الأهل والوطن وإتفاق الأموال ، والتزام المعاقب في سفر الحج لتحقيق به بعد الفراغ منه أن يقبل على الدعاء والتضرع وكثرة الاستغفار والإنقطاع إلى الله تعالى ، وعلى هذا جرت السنة بعد الفراغ من الصلاة بالدهورات الكثيرة وفيه وجه عامس وهو أن المقصود من الإشتغال بهذه العبادة : قهر النفس ومحو آثار النفس والطبيعة ثم هذا المزمع ليس مقصوداً بالذات بل المقصود منه أن يزول النقوش الباطلة من لوح الروح حتى يتجلى فيه نور جلال الله ، والتقدير : فإذا قضيتُم مناسككم وأزانت آثار البشرية ، وأعطتم الأدنى من طريق السلوك فاشتغلوا بعد ذلك بتزوير القلب بذكر الله ، فالاول نفي والثاني إثبات والاول إزالة ما دون الحق من سائر الآثار والثاني اشتغاله

القلب بذكر الملك الجبار .

أما قوله تعالى (كذا كرم آباءكم) ففيه وجوه (أحدها) وهو قول جمهور المفسرين : أنا ذكرنا أن القوم كانوا بعد الفراغ من الحج يبالغون في الثناء على آبائهم في ذكر منابهم وفضائلهم فقال الله سبحانه وتعالى (فاذكروا الله كذا كرم آباءكم) يعني توفروا على ذكر الله كما كنتم تتوفرون على ذكر الآباء وابدلوا جهدكم في الثناء على الله وشرح آلائه ونماهه كما بذلتم جهدكم في الثناء على آبائكم لأن هذا أولى وأقرب إلى العقل من الثناء على الآباء ، فإن ذكر مفاخر الآباء إن كان كذبا فذلك يوجب الدناءة في الدنيا والعقوبة في الآخرة وإن كان صدقا فذلك يوجب العجب والكبر وكثرة الغرور ، وكل ذلك من أمهات المهلكات ، فتبعب أن اشتغالكم بذكر الله أولى من اشتغالكم بمفاخر آبائكم ، فإن لم تحصل الأولوية فلا أقل من التساوى (وثانيها) قال الضحاك والربيع : اذكروا الله كذا كرم آباءكم وأمهاتكم ، واكتفى بذكر الآباء عن الأمهات كقوله (سرايل تقيم الحرج) قالوا وهو قول الصبي أول ما يفسح الكلام أبه أبه ، أمه أمه ، أي كونوا مواظبين على ذكر الله كما يكون الصبي في صغره مواظبا على ذكر أبيه وأمّه (وثالثها) قال أبو مسلم : جرى ذكر الآباء مثلا لمرام الذكر ، والمعنى أن الرجل لا ينسى ذكر أبيه فكذلك يجب أن لا ينفل عن ذكر الله (ورابعها) قال ابن الأثير في هذه الآية : إن العرب كان أكثر أفساسها في الجاهلية بالآباء كقوله وأبيكم وجدى وجدكم ، فقال تعالى : عظموا الله كتظيمكم آبائكم (وخامسها) قال بعض المذكورين : المعنى اذكروا الله بالوحدانية كذا كرم آبائكم بالوحدانية فإن الواحد منهم لو نسب إلى والدين لتأذى واستنكف منه ثم كان يشعب لنفسه آلهة فقبل لهم : اذكروا الله بالوحدانية كذا كرم آبائكم بالوحدانية ، بل المبالغة في التوحيد هنا أولى من هناك ، وهذا هو المراد بقوله (أو أشد ذكرا) (وسادسها) أن الطفل كما يرجع إلى أبيه في طلب جميع المهمات ويكون ذا كراهة بالتظيم ، فكبروا أتم في ذكر الله كذلك (وسابعها) يحتمل أنهم كانوا يذكرون آباءهم ليتوسلوا بذكرهم إلى إجابة الدعاء عند الله فرفضهم الله تعالى أن آباءهم ليسوا في هذه الدرجة إذا أفاضلهم الحسنة صارت غير متميزة بسبب عسرهم وأمروا أن يجعلوا بدل ذلك تعديد آلاء الله ونماهته وتكثير الثناء عليه ليكون ذلك وسيلة إلى تواتر التمسك في الزمان المستقبل ، وقد نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أن يحلفوا بأبائهم فقال « من كان حلفا فليحلف بالله أو ليصمت » إذا كان ما سوى الله فأقسم الله به وبالله فالأولى تعظيم الله تعالى ولا إله غيره (وثانيها) روى عن ابن عباس أنه قال في تفسير هذه الآية : هو أن تنضب قه إذا حصى أشد من حصىك لو أدرك إذا ذكر بسوء .

وأعلم أن هذه الوجوه وإن كانت محتملة إلا أن الوجه الأول هو المتمم وجميع الوجوه مشتركة في معنى واحد ، وهو أنه يجب على المبدآن يكون دائم الذكر لربه دائم التظيم له دائم الرجوع إليه

فَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ ۚ وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ۚ (٢٠١) أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ (٢٠٢)

في طلب مهماته دائم الانقطاع عن سواه ، اللهم اجعلنا بهذه الصفة يا أكرم الأكرمين .
أما قوله تعالى (أو أشد ذكرا) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) حامل الإعراب في (أشد) قيل : الكاف ، فيكون موضعه جرا وقيل : (اذكروا) فيكون موضعه نصباً ، والتقدير : اذكروا الله مثل ذكركم آباءكم ، واذكروه (أشد ذكرا) من آباءكم .

(المسألة الثانية) قوله (أو أشد ذكرا) معناه : بل أشد ذكرا ، وذلك لأن مفاخر آبتهم كانت قليلة ، أما صفات السكال لله عز وجل فهي غير متناهية ، فيجب أن يكون اشتغالهم بذكر صفات السكال في حق الله تعالى أشد من اشتغالهم بذكر مفاخر آبتهم ، قال القفال رحمه الله : ونجاز الله في مثل هذا معروف ، يقول الرجل لغيره : افعل هذا إلى شهر أو أسرع منه ، لا يريد به التشكيك ، إنما يريد به النقل عن الأول إلى ما هو أقرب منه .

قوله تعالى (فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا وما له في الآخرة من خلاق ، ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار ، أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب) في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن الله تعالى بين أولا تفصيل مناسك الحج ، ثم أمر بعدها بالذكر ، فقال (فإذا أفضت من عرفات فاذكروا الله عند المعصر الحرام واذكروه كما هداكم) ثم بين أن الأول أن يترك ذكر غيره ، وأن يقتصر على ذكره فقال (فاذكروا الله كذاكم آباءكم أو أشد ذكرا) ثم بين بعد ذلك الذكر كيفية الدعاء فقال (فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا) وما أحسن هذا الترتيب ، فإنه لا بد من تقديم العبادة لكسر النفس وإزالة ظلماتها ، ثم بعد العبادة لا بد من الاشتغال بذكر الله تعالى لتثوير القلب ونجمل نور جلاله ، ثم بعد ذلك الذكر يفتش الرجل بالدعاء ، فإن الدعاء إنما يكمل إذا كان مسبوقا بالذكر كما حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه قدم الذكر

قال (الذي خلقني فهو يهدين) ثم قال (رب هب لي حكماً وألحقني بالصالحين) فقدم الذكر على الدعاء . إذا عرف هذا فنقول : بين الله تعالى أن الذين يدهون الله فريقان (أحدهما) أن يكون دعاؤهم مقصوراً على طلب الدنيا (والثاني) الذين يجمعون في الدعاء بين طلب الدنيا وطلب الآخرة ، وقد كان في التقسيم قسم ثالث ، وهو من يكون دعاؤه مقصوراً على طلب الآخرة ، واختلفوا في أن هذا القسم هل هو مشروع أو لا ؟ والأكثر أن على أنه غير مشروع ، وذلك أن الإنسان خلق محتاجاً ضعيفاً لا طاقته له بآلام الدنيا ولا بمعاق الآخرة ، فالأولى له أن يستعير به من كل شئ في الدنيا والآخرة ، روى الفضال في تفسيره عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على رجل يعودته وقد أهك المرض ، فقال : ما كنت تدهو الله به قبل هذا قال : كنت أقول . اللهم ما كنت تماقني به في الآخرة فمجل به في الدنيا ، فقال النبي عليه السلام : سبحان الله إنك لا تطيق ذلك ألا قلت (ربنا آتانا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقتنا غداً بئس الأثر) قال فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم ففنى .

واعلم أنه سبحانه لو سلب الألم على هرق واحد في البدن ، أو على منبت شعرة واحدة ، لفرش الأمر على الإنسان وصار بسببه محروماً من طاعة الله تعالى وعن الاشتغال بذكره ، فمن ذا الذي يستغنى عن إمداد رحمة الله تعالى في أولاه وحقابه ، ثبت أن الانتصار في الدعاء على طلب الآخرة غير جائز ، وفي الآية إشارة إليه حيث ذكر القسمين ، وأحمل هذا القسم الثالث .

(المسألة الثانية) اختلفوا في أن الذين حكي الله عنهم أنهم يقتصرعون في الدعاء على طلب الدنيا من هم ؟ فقال قوم : هم الكفار ، روى عن ابن عباس أن المشركين كانوا يقولون إذا وقفوا : اللهم ارزقنا إبلاً وبقراً وغنماً وصيداً وإماء ، وما كانوا يطلبون التوبة والمغفرة ، وذلك لأنهم كانوا منكربين للبكت والمعاد ، وعن أنس كانوا يقولون : اسقنا المطر وأعطنا على صدونا الظفر ، فأخبر الله تعالى أن من كان من هذا الفريق فلا خلاق له في الآخرة ، أي لا نصيب له فيها من كرامة ونعيم وثواب ، نقل عن الفيض أبي علي الدقاق رحمه الله أنه قال : أهل النار يستغيثون ثم يقولون : أفيضوا علينا من الماء ، أو عارِزكم الله في الدنيا ، طلباً للأكول والمشروب ، فلما غلبتهم شهواتهم انفضحوا في الدنيا والآخرة ، وقال آخرون : هؤلاء قد يكونون مؤمنين ولكنهم يسألون الله لدنيائهم ، لا لأخراهم ويكون سؤا لهم هذا من جملة الذنوب حيف سألوا الله تعالى في أعظم المواضع وأشرف المقامات حطام الدنيا وعرضها الفاني ، معرضين عن سؤال النعيم الدائم في الآخرة ، وقد يقال لمن فصل ذلك إنه لا خلاق له في الآخرة ، وإن كان العاقل مسلماً ، كما روى في قوله (إن الذين يشقرون يسجد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً أولئك لا خلاق لهم في الآخرة) أنها تركت فيمن أخذ مالا يمين فاجرة ، روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وإن الله يؤيد هذا الدين بأفوام لا خلاق لهم

ثم معنى ذلك على وجه (أحدهما) أنه لا خلاق له في الآخرة إلا أن يتوب (والثاني) لا خلاق له في الآخرة إلا أن يوفق الله عنه (والثالث) لا خلاق له في الآخرة كخلاق من سأل الله لآخرته ، وكذلك لا خلاق لمن أخذ مالا يمين فاجرة ، كخلاق من تورع عن ذلك والله أعلم .

(المسألة الثالثة) قوله تعالى (ربنا آتنا في الدنيا) حذف مفعول (آتانا) من الكلام لأنه كالمعلوم ، وأعلم أن مراتب السعادات ثلاث : روحانية ، وبدنية ، وعارجية ، أما الروحانية فاثنتان : تشكيل القوة النظرية بالعلم ، وتشكيل القوة العملية بالأخلاق الفاضلة ، وأما البدنية فاثنتان : الصحة والجمال ، وأما العارجية فاثنتان : المال ، والجاه ، فقوله (آتنا في الدنيا) يتناول كل هذه الأقسام فإن العلم إذا كان يراد للترقي به في الدنيا والترفع به على الأقران كان من الدنيا ، والأخلاق الفاضلة إذا كانت تزداد للرئاسة في الدنيا وضبط مصالحها كانت من الدنيا ، وكل من لا يؤمن بالبعث والمعاد فإنه لا يطلب فضيلة لا روحانية ولا جسمانية إلا للجهل الدنيا ، ثم قال تعالى في حق هذا الطريق (وماله في الآخرة من خلاق) أي ليس له نصيب في نعيم الآخرة ، ولتظهر هذه الآية قوله تعالى (من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب) ثم إنه تعالى لم يذكر في هذه الآية أن الذي طلبه في الدنيا هل أجيب له أم لا ؟ قال بعضهم : إن مثل هذا الإنسان ليس بأهل للجأزة لأن كرون الإنسان مجاب الدعوة صفة مدح فلا تثبت إلا أن كان ولياً لله تعالى مستحقاً للكرامة لكنه وإن لم يجب فإنه مادام مكلفاً حياً فاقه تعالى يعطيه رزقه على ما قال (وما من دابة في الأرض إلا هل الله رزقها) وقال آخرون إن مثل هذا الإنسان قد يكون مجاباً ، لكن تلك الإجابة قد تكون مكرراً واستراجاعاً .

أما قوله تعالى (ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار) فالمتفسرون ذكروا فيه وجوهاً (أحدها) أن الحسنة في الدنيا عبارة عن الصحة ، والأمن ، والكفاية والولد الصالح ، والروحة الصالحة ، والنصرة على الأعداء ، وقد سمي الله تعالى الحسب والسعة في الرزق ، وما أشبهه حسنة ، فقال (إن تصبك حسنة تسؤم) وقيل في قوله (قل هل يربصون بنا إلا إحدى الحسينين) أنهما الظفر والنصرة والشهادة ، وأما الحسنة في الآخرة فهي الفوز بالتوب ، والخلص من العقاب ، وبالجملة فقوله (ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة) كلمة جامعة لجميع مطالب الدنيا والآخرة ، روى حماد بن سلمة عن ثابت أنهم قالوا لانس : ادع لنا ، فقال دالهم آتانا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار قالوا : زدنا فأعادها قالوا زدنا قال ماتريدون ؟ قد سألت لكم خير الدنيا والآخرة ولقد صدق أنس فإنه ليس للعبد دار سوى الدنيا والآخرة فإذا سأل حسنة الدنيا وحسنة الآخرة لم يبق شيء سواه (وثانيها) أن المراد بالحسنة في الدنيا العمل النافع وهو الإيمان والطاعة والحسنة في الآخرة القذة الدائمة والتعظيم والتتمم بذكر الله

وبالإنس به ومجته برؤيته وروى الضحاك عن ابن عباس أن رجلا دماره فقال في دعائه (ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وفنا هذاب النار) فقال النبي عليه الصلاة والسلام : ما أعلم أن هذا الرجل سأل الله شيئا من أمر الدنيا ، فقال بعض الصحابة : بل يا رسول الله إنه قال « ربنا آتانا في الدنيا حسنة » فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إنه يقول : آتانا في الدنيا عملا صالحا وهذا متأكد بقوله تعالى (والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قررة أعين) وتلك القررة هي أن يشاهدوا أولادهم وأزواجهم مطيعين ، مؤمنين مواظبين على العبودية (وثالثها) قال فتادة : الحسنة في الدنيا وفي الآخرة طلب العافية في الدارين ، ومن الحسن : الحسنة في الدنيا فهم كتاب الله تعالى ، وفي الآخرة الجنة ، وأعلم أن منقذا البحث في الآية أنه لو قيل ، آتانا في الدنيا الحسنة وفي الآخرة الحسنة لكان ذلك متناولا لكل الحسنات ، ولكنه قال (آتانا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة) وهذا نكرة في محل الإثبات فلا يتناول إلا حسنة واحدة ، ولذلك اختلف المتقدمون من المفسرين فكل واحد منهم حمل اللفظ على ما رآه أحسن أنواع الحسنة .

فان قيل : أليس أنه لو قيل : آتانا الحسنة في الدنيا والحسنة في الآخرة لكان ذلك متناولا لكل الأقسام فلم ترك ذلك وذكر على سبيل التذكير ؟

قلت : الذي أظنه في هذا الموضع والمعلم عند الله أننا بينا فيها تقدم أنه ليس الداعي أن يقول : اللهم أعطني كذا وكذا بل يجب أن يقول : اللهم إن كان كذا وكذا مصلحة لي وموافقا لقضائك وقدرك فأعطني ذلك ، فلو قال : اللهم أعطني الحسنة في الدنيا والآخرة لكان ذلك جرما ، وقد بينا أنه غير جائز ، أما لما ذكر على سبيل التذكير فقال أعطني في الدنيا حسنة كان المراد منه حسنة واحدة وهي الحسنة التي تكون موافقة لقضائه وقدره ورضاه وحكمه وحكمته فكان ذلك أقرب إلى رعاية الأدب والمحافظة على أصول اليقين .

أما قوله تعالى (أولئك لهم نصيب مما كسبوا) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قوله تعالى (أولئك) فيه قولان (أحدهما) إنه إشارة إلى الفريق الثاني فقط الذين سألوا الدنيا والآخرة ، والدليل عليه أنه تعالى ذكر حكم الفريق الأول حيث قال (وما له في الآخرة من خلاق) .

(والقول الثاني) أنه راجع إلى الفريقين أي لكل من هؤلاء نصيب من عمله على قدر ما تراه ، فن أشكر البحث وسج التماسا لثواب الدنيا فذلك منه كفر وشرك وفاق مجازيه ، أو يكون المراد أن من عمل للدنيا أعطى نصيب مثله في دنياه كما قال (من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤثمه منها وما له في الآخرة من نصيب) .

أما قوله تعالى (لهم نصيب مما كسبوا) ففيه سوالات :

(السؤال الأول) قوله (لم نصيبكم بما كنتم) مجرى مجرى التحقير والتفليل فما المراد منه ؟
(الجواب) المراد : لم نصيب من الدنيا ومن الآخرة بسبب كسبهم وحملهم بقوله (من) في قوله (بما كنتم) لا ابتداء الغاية لا للتمييز .

(السؤال الثاني) هل تدل هذه الآية على أن الجواز على العمل ؟ .

(الجواب) نعم . ولكن بحسب الوعد لا بحسب الاستحقاق الذاتي .

(السؤال الثالث) ما الكسب ؟ .

(الجواب) الكسب يطلق على ما يناله المرء بعمله فيكون كسبه ومكتسبه ، بشرط أن يكون ذلك جر منفعة أو دفع مضرة ، وهل هذا الوجه يقال في الإرباح : إنها كسب فلان ، وأنه كثير الكسب أو قليل الكسب ، لأنه لا يراد إلا الربح ، فأما الذي يقوله أصحابنا من أن الكسب واسطة بين الجبر والخلق فهو مذكور في الكتب القديمة في الكلام .
أما قوله تعالى (والله سريع الحساب) ففيه مسائل .

(المسألة الأولى) (سريع) فاعل من السرعة ، قال ابن السكيت : سريع يسرع سرعاً وسرعاً فهو سريع (والحساب) مصدر كالحاسبة ، ومعنى الحساب في اللغة العد يقال : حسب بحسب حساباً ولحسبة وحسباً إذا عد ذكره اليك وابن السكيت ، والحسب ما عد ومنه حسب الرجل وهو ما يعد من مآثره ومفاخره ، والاحتساب الاحتداد بالشئ ، وقال الزجاج : الحساب في اللغة مأخوذ من قولهم : حسبك كذا أي كفالك فسمى الحساب في المعاملات حساباً لأنه يعلم به ما فيه كفاية وليس فيه زيادة على المقدار ولا نقصان .

(المسألة الثانية) اختلف الناس في معنى كون الله تعالى محاسباً خلقه على وجوه (أحدها) أن معنى الحساب أنه تعالى يعلمهم ما لهم وعليهم ، بمعنى أنه تعالى يخلق العلوم الضرورية في قلوبهم بمقادير أعمالهم وقياساتها ، ويقادير ما لهم من الثواب والعقاب ، قالوا : ووجه هذا المجاز أن الحساب سبب لحصول علم الإنسان بما له وعليه ، فأطلق اسم الحساب على هذا الإعلام يكون إطلاقاً لاسم السبب على المسبب وهذا مجاز مشهور ، ونقل عن ابن عباس أنه قال : إنه لا حساب على الخلق بل يقفون بين يدي الله تعالى ويعطون كتبهم بأيمانهم فيها سيئاتهم ، فيقال لهم : هذه سيئاتكم قد تجاوزت عنها ، ثم يعطون حسناتهم ويقال : هذه حسناتكم قد ضمنتها لكم .

(والقول الثاني) أن المحاسبة عبارة عن المجازاة قال تعالى (وكأين من قرية هضت عن أمر ربها ورسله لحاسبتها حساباً شديداً) ووجه المجاز فيه أن الحساب سبب للأخذ والإعطاء وإطلاق اسم السبب على المسبب جائز ، لحسن إطلاق لفظ الحساب عن المجازة .

(والقول الثالث) أنه تعالى يكلم العباد في أحوال أعمالهم وكيفية ما لهم من الثواب والعقاب

وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ
تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ تُحْشَرُونَ ٢٠٣

فن قال إن كلامه ليس بحرف ولا بصوت قال إنه تعالى يخلق في أذن المكلف سمياً يسمع به كلامه القديم كما أنه يخلق في عينه رؤية يرى بها ذاته القدسية ، ومن قال إنه صوت قال إنه تعالى يخلق كلاماً يسمعه كل مكلف إما بأن يخلق ذلك الكلام في أذن كل واحد منهم أو في جسم يقرب من أذنه بحيث لا تبلغ قوة ذلك الصوت أن تمتنع العين من فهم ما كلف به ، فهذا هو المراد من كونه تعالى محاسباً لحلقه .

(المسألة الثالثة) ذكروا في معنى كونه تعالى سريع الحساب وجوهاً (أحدها) أن محاسبته ترجع إما إلى أنه يخلق علوماً ضرورية في قلب كل مكلف بمقادير أعماله ومقادير ثوابه وعقابه ، أو إلى أنه يوصل إلى كل مكلف ما هو حقه من الثواب أو إلى أنه يخلق سمياً في أذن كل مكلف يسمع به الكلام القديم ، أو إلى أنه يخلق في أذن كل مكلف صوتاً دالاً على مقادير الثواب والعقاب وعلى الوجوه الأربعة فيرجع حاصل كونه تعالى محاسباً إلى أنه تعالى يخلق شيئاً ، ولما كانت قدرة الله تعالى متعلقة بجميع الممكنات ، ولا يتوقف تخطيطه وإحداثه على سبق مادة ولا مدة ولا آلة ولا يقتضيه شأن عن شأن لا جرم كان قادراً على أن يخلق جميع الخلق في أقل من لحظة البصر وهذا كلام ظاهر ، ولذلك ورد في الخبر أن الله تعالى يحاسب الخلق في قدر حلب ناقة (وثانيها) أن معنى كونه تعالى (سريع الحساب) أنه سريع القبول لعداء عباده والإجابة لهم ، وذلك لأنه تعالى في الوقت الواحد يسأله السائلون كل واحد منهم أشياء مختلفة من أمور الدنيا والآخرة فيعطى كل واحد مطلوبه من غير أن يشق عليه شيء من ذلك ولو كان الأمر على واحد من المخلوقين لطال العد واتصل الحساب ، فأعلم الله تعالى أنه (سريع الحساب) أي هو عالم بجميع سؤالات السائلين ، لأنه تعالى لا يحتاج إلى عقديد ، ولا إلى فكرة ودوية ، وهذا معنى الدعاء المأثور « يا من لا يفعله شأن من شأن » وحاصل الكلام في هذا القول أن معنى كونه تعالى (سريع الحساب) كونه تعالى عالماً بجميع أحوال الخلق وأعمالهم ووجوه الجواز فيه أن المحاسب إنما يحاسب ليحصل له العلم بذلك الشيء فالمحاسب سبب لحصول العلم فأطلق اسم السبب على المسبب (وثالثها) أن محاسبة الله سريعة بمعنى آتية لآعالة قوله تعالى (واذكروا الله في أيام معدودات فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى واتقوا الله واعلموا أنكم إليه تحشرون) .

اعلم أنه لما ذكر ما يتعلق بالمصير الحرام لم يذكر الرى لوجهين (أحدهما) أن ذلك كان أمرا مشهورا فيما بينهم وما كانوا منكربن لذلك ، إلا أنه تعالى ذكر ما فيه من ذكر الله لأنهم كانوا لا يفعلونه (والثاني) لأنه إنما لم يذكر الرى لأن في الأمر بذكر الله في هذه الأيام دليلا عليه ، إذ كان من صفته التكبير على كل حصة منها ثم قال (واذكروا الله في أيام معدودات) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) إن الله تعالى ذكر في مناسك الحج الأيام المعدودات ، والأيام المعلومات فقال هنا (واذكروا الله في أيام معدودات) وقال في سورة الحج (ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات) فذهب الغافى رضى الله عنه أن المعلومات هي المشر الأول من ذى الحجة آخرها يوم النحر ، وأما المعدودات فتلاثة أيام بعد يوم النحر ، وهي أيام التشريق ، واحتج على أن المعدودات هي أيام التشريق بأنه تعالى ذكر الأيام المعدودات ، والأيام لفظ جمع فيكون أقلها ثلاثة ، ثم قال بعده (فن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه) وهذا يقتضى أن يكون المراد (فن تعجل في يومين فلا إثم عليه) من هذه الأيام المعدودات ، وأجمعت الأمة على أن هذا الحكم إنما ثبت في أيام منى وهي أيام التشريق ، فقلنا أن الأيام المعدودات هي أيام التشريق ، والقول أكد هذا بما روى في تفسيره عن عبد الرحمن بن نعمان الديلى ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر متاديا فنادى : الحج عرفة من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج ، وأيام منى ثلاثة أيام فن تعجل في يومين فلا إثم عليه ، ومن تأخر فلا إثم عليه ، وهذا يدل على أن الأيام المعدودات هي أيام التشريق ، قال الواحدى رحة الله عليه : أيام التشريق هي ثلاثة أيام بعد يوم النحر (أولها) يوم النحر ، وهو اليوم الحادى عشر من ذى الحجة ينفر الناس فيه بمنى (والثاني) يوم النفر الأول لأن بعض الناس ينفرون في هذا اليوم من منى (والثالث) يوم النفر الثاني ، وهذه الأيام الثلاثة مع يوم النحر كلها أيام النحر ، وأيام رى الجمار في هذه الأيام الأربعة مع يوم عرفة أيام التكبير إدار الصلوات على ما سئشرح مذاهب الناس فيه .

(المسألة الثانية) المراد بالذكر في هذه الأيام : الذكر عند الجمرات ، فإنه يكبر مع كل حصة والذكر إدار الصلوات والناس أجمعوا على ذلك ، إلا أنهم اختلفوا في مواضع :
(الموضع الأول) أجمعت الأمة على أن التكبيرات المقيدة بإدار الصلوات مختصة بعبد الأخصى ، ثم في ابتدائها وانتهائها خلاف .

(القول الأول) أنها تبدأ من الظهر يوم النحر إلى ما بعد الصبح من آخر أيام التشريق فتكون التكبيرات على هذا القول في خمس عشرة صلاة ، وهو قول ابن عباس وابن عمر ، وبه قال مالك والغافى رضى الله عنهما في أحد أقواله ، والحجة فيه أن الأمر بهذه التكبيرات إنما

ورد في حق الحاج ، قال تعالى (فاذكروا الله كذا كرم آباءكم) ثم قال (واذكروا الله في أيام معدودات فمن تسعيل في يومين فلا إثم عليه) وهذا إنما يحصل في حق الحاج ، فدل على أن الأمر بهذه التكبيرات إنما ورد في حق الحاج ، وسائر الناس منع لهم في ذلك ، ثم إن صلاة الظهر هي أول صلاة يكبر الحاج فيها يعني ، فاهم بليون قبل ذلك ، وآخر صلاة يصلونها يعني هي صلاة الصبح من آخر أيام التشريق ، فوجب أن تكون هذه التكبيرات في حق غير الحاج مقيد بهذا الزمان .

(القول الثاني) للشافعي رضي الله عنه أنه يبدأ به من صلاة المغرب ليلة النحر ، إلى صلاة الصبح من آخر أيام التشريق ، وحل هذا القول تكون التكبيرات بعد ثمان عشرة صلاة .

(والقول الثالث) للشافعي رضي الله عنه أنه يبدأ بها من صلاة الفجر يوم عرفة ، وينقطع بعد صلاة العصر من يوم النحر فتكون التكبيرات بعد ثمان صلوات وهو قول حلقمة والأسود والنخعي وأبي حنيفة .

(والقول الرابع) أنه يبدأ بها من صلاة الفجر يوم عرفة ، وينقطع بعد صلاة العصر من يوم النحر من آخر أيام التشريق ، فتكون التكبيرات بعد ثلاث وعشرين صلاة ، وهو قول أكابر الصحابة كعلي وعمر وابن مسعود وابن عباس ، ومن الفقهاء قول الثوري وأبي يوسف ومحمد وأحمد وإسحق والمزني وابن شريح ، وعليه عمل الناس بالبدان ، ويدل عليه وجوه (الأول) ما روى جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى الصبح يوم عرفة ، ثم أقبل علينا فقال : الله أكبر ، ومد التكبير إلى العصر من آخر أيام التشريق (والثاني) أن الذي قاله أبو حنيفة أخذ بالأقل ، وهذا القول أخذ بالأكثر ، والتكثير في التكبير أولى ، لقوله تعالى (اذكروا الله ذكرا كثيرا) (الثالث) أن هذا هو الأحوط ، لأنه لو زاد في التكبيرات فهو خير من أن ينقص منها (والرابع) أن هذه التكبيرات تنسب إلى أيام التشريق ، فوجب أن يؤتى بها إلى آخر أيام التشريق .

فان قيل : هذه التكبيرات مضافة إلى الأيام المعدودات وهي أيام التشريق ، فوجب أن لا تكون مشروطة بيوم عرفة .

قلنا : فهذا يقتضي أن لا يكبر يوم النحر وهو باطل بالإجماع ، وأيضا لما كان الأغلب في هذه المدة أيام التشريق ؛ صح أن يضاف التكبير إليها .

(الموضع الثاني) قال الشافعي رضي الله عنه : المستحب في التكبيرات أن تكون ثلاثا نسفاً أي متتابعاً ، وهو قول مالك ، وقال أبو حنيفة وأحمد : يكبر مرتين ، حجة الشافعي ما روى عبد الله ابن محمد بن أبي بكر بن عمرو بن حزم ، قال : رأيت الأئمة يكبرون في أيام التشريق بعد الصلاة ثلاثاً ، ولأنه زيادة في التكبير ، فكان أول لقوله تعالى (اذكروا الله ذكرا كثيرا) ثم قال الشافعي رضي الله عنه : ويقول بعد الثلاث « لا إله إلا الله والله أكبر والله الحمد » ثم قال : وما زاد من ذكر

الله فهو حسن ، وقال في التلبية : وأحب أن لا يزيد على تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والفرق أن من سنة التلبية التكرار فتكرارها أولى من ضم الزيادة إليها ، وهنا يكبر مرة واحدة فتكون الزيادة أولى من السكوت ، وأما التكبير على الجهر فقد روى أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يكبر مع كل حصة ، فيبني أن يفعل ذلك .

أما قوله تعالى (فمن تمجّل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى) ففيه سؤالات :

(السؤال الأول) لم قال فمن تمجّل ولم يقل فمن مجّل ؟ .

(الجواب) قال صاحب الكشف : تمجّل واستعجل بميثان مطاوعين بمعنى مجّل ، يقال : تمجّل في الأمر واستعجل ، ومتعدين يقال : تمجّل الذهاب واستعجله .

(السؤال الثاني) قوله (ومن تأخر فلا إثم عليه) فيه إشكال ، وذلك لأنه إذا كان قد استوفى كل ما يلزمه في تمام الحج ، فما معنى قوله (فلا إثم عليه) فإن هذا اللفظ إنما يقال في حق المقتصر ولا يقال في حق من أتى بتمام العمل .

(والجواب) من وجوه (أحدها) أنه تعالى لما أذن في التمجّل على سبيل الرخصة احتتمل أن يعطّر بيل قوم أن من لم يجر على موجب هذه الرخصة فإنه يأثم ، ألا ترى أن أبا حنيفة رضي الله عنه يقول : القصر حزمة ، والإتمام غير جائز ، فلما كان هذا الإحتمال قائماً ، لا جرم أزال الله تعالى هذه الشبهة وبين أنه لا إثم في الأمرين ، فإن شاء استعجل وجرى على موجب الرخصة ، وإن شاء لم يستعجل ولم يجر على موجب الرخصة ، ولا إثم عليه في الأمرين جميعاً (وثانيها) قال بعض المفسرين : إن منهم من كان يتمجّل ، ومنهم من كان يتأخر ، ثم كل واحد من الفريقين يعيب على الآخر فعله ، كان المتأخر يرى أن التمجّل مخالفة لسنة الحج ، وكان المتعجل يرى أن التأخر مخالفة لسنة الحج ، فبين الله تعالى أنه لا عيب في واحد من القسمين ولا إثم ، فإن شاء تمجّل وإن شاء لم يتمجّل (وثالثها) أن المعنى في إزالة الإثم عن المتأخر إنما هو لمن زاد على مقام الثلاث ، فكأنه قيل : إن أيام منى التي ينبغي المقام بها هي ثلاث ، فمن قصص عنها فتمجّل في اليوم الثاني منها فلا إثم عليه ، ومن زاد عليها فتأخر عن الثالث إلى الرابع فلم ينفر مع عامة الناس فلا شيء عليه (ورابعها) أن هذا الكلام إنما ذكر مبالغة في بيان أن الحج سبب لزوال الذنوب وتكفير الآثام وهذا مثل أن الإنسان إذا تناول الثرياق ، قالطبيب يقول له : الآن إن تناولت السم فلا ضرر ، وإن لم تتناول فلا ضرر ، مقصوده من هذا بيان أن الثرياق دواء كامل في دفع المضار ، لا بيان أن تناول السم وعدم تناوله يجرى واحد ، فكذلكها هنا المقصود من هذا الكلام بيان المبالغة في كون الحج مكفراً لكل الذنوب ، لا بيان أن التمجّل وتركه سيان ، وما يدل على كون الحج سياناً

قويا في تكفير الذنوب قوله عليه الصلاة والسلام « من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه » (وعامسا) أن كثيرا من العلماء قالوا: الجوار مكروه، لأنه إذا جاور الحرم والبيت سقط وقته عن عينه، وإذا كان غائبا إزداد شوقه إليه، وإذا كان كذلك امتنع أن يعطى يال أحدا على هذا المعنى أن من تسجل في يومين لحاله أفضل عن لم تسجل، وأيضا من تسجل في يومين فقد انصرف إلى مسكة لطواف الزيارة وترك المقام بمنى، ومن لم يسجل فقد اختار المقام بمنى وترك الإستجماع في الطواف فهذا السبب يبق في الخطر تردد في أن المتسجل أفضل أم المتأخر؟ فيبين الله تعالى أنه لا إثم ولا حرج في واحد منهما (وسادسا) قال الواحدى رحمه الله تعالى: إنما قال (ومن تأخر فلا إثم عليه) لتكون اللفظة الأولى موافقة لثانية، كقوله (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وقوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) ونحن نعلم أن جرد السيئة والعدوان ليس بسيئة ولا بعدوان، فإذا حمل على موافقة اللفظ مالا يصح في المعنى، فلا يمكن حمل على موافقة اللفظ ما يصح في المعنى أولى، لأن المبرور المأجور يصح في المعنى نفي الإثم عنه.

(السؤال الثالث) هل في الآية دلالة على وجوب الإقامة بمنى بعد الإفاضة من المزدلفة؟

(الجواب) نعم، كما كان في قوله (فإذا أضفتم من عرفات) دليل على وقوفهم بها.

واعلم أن الفقهاء قالوا: إنما يجوز التسجل في اليومين لمن تسجل قبل غروب الشمس من اليومين فأما إذا غابت الشمس من اليوم الثاني قبل النحر فليس له أن ينفر إلا في اليوم الثالث لأن الشمس إذا غابت فقد ذهب اليوم، وإنما جعل له التسجل في اليومين لا في الثالث هذا مذهب الشافعي، وقول كثير من فقهاء التابعين، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: يجوز له أن ينفر ما لم يطلع الفجر، لأنه لم يدخل وقت الرمي بعد.

أما قوله تعالى (لمن اتقى) ففيه وجوه (أحدها) أن الحاج يرجع مغفورا له بشرط أن يتق الله فيما بقي من عمره ولم يرتكب ما يستوجب به العذاب، ومعناه التحذير من الاتكال على ما سلف من أعمال الحج فيبين تعالى أن عليهم مع ذلك ملازمة التقوى ومجانبة الاعتراض بالحج السابق (وثانيا) أن هذه المغفرة إنما تحصل لمن كان متقيا قبل حجه، كما قال تعالى (إنما يتقبل الله من المتقين) وحقيقته أن المصير على الذنب لا ينفعه حجه وإن كان قد أدى الفرض في الظاهر (وثالثها) أن هذه المغفرة إنما تحصل لمن كان متقيا عن جميع المخطوات حال اشتعاله بالحج، كما روى في الخبر من قوله عليه الصلاة والسلام « من حج فلم يرفث ولم يفسق » واعلم أن الوجه الأول من هذه الوجوه التي ذكرناها إشارة إلى اعتباره في الحال والتحقيق أنه لا بد من الكل وقال بعض المفسرين المراد بقوله (لمن اتقى) ما يلزمه التوقي في الحج عنه من قتل الصيد وغيره، لأنه إذا لم يجنب ذلك صار مأثوما، وربما صار عمله محبطا، وهذا ضيق من وجهين (الأول) أنه تنبيذ للفظ المطلق

وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ
وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ ۚ (٢٠٤) وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ
الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ۚ (٢٠٥) وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ
الْعِزَّةُ بِالْإِسْمِ ۚ خَسِبَ جَهَنَّمَ وَلَيْسَ الْمُهَادَّ (٢٠٦)

بنهر دليل (الثاني) أن هذا لا يصح إلا إذا حل على ما قبل هذه الأيام ، لأنه في يوم النحر إذا
رمى وطاف وحلق ، فقد تحلل قبل رمي الجار فلا يلزمه اتقاء الصيد إلا في الحرم ، لكن ذلك ليس
للإحرام ، لكن اللفظ معبر بأن هذا الاتقاء معتبر في هذه الأيام ، فسقط هذا الوجه .
أما قوله تعالى (واتقوا الله) فهو أمر في المستقبل ، وهو يخالف لقوله (لمن اتقى) الذي أريد
به الماضي فليس ذلك بشكرار ، وقد علمت أن التقوى عبارة عن فعل الواجبات وترك المحرمات .
فأما قوله (واعلموا أنكم إليه تمشرون) فهو تأكيد للأمر بالتقوى ، ويستلزم على التشديد فيه ،
لأن من تصور أنه لا بد من حشر ومحاسبة ومساءلة ، وأن بعد الموت لا دار إلا الجنة أو النار ،
صار ذلك من أقوى الدواعي له إلى التقوى ، وأما الحشر فهو اسم يقع على ابتداء خروجهم من
الاجداث إلى انتهاء الموقف ، لأنه لا يتم كونهم هناك إلا بجميع هذه الأمور ، والمراد بقوله (إليه)
أنه حيث لا مالك سواه ولا ملجأ إلا إياه ، ولا يستطيع أحد دفعاً عن نفسه ، كما قال تعالى (يوم
لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله) .

قوله تعالى (ومن الناس من يجلبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد
الخصام ، وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد ، وإذا
قيل له اتق الله أخذته العزة بالإسم خسبه جهنم وليس المهاد) .

أعلم أنه تعالى لما بين أن الذين يشهدون معاصر الحج فريقان : كافر وهو الذي يقول (ربنا آتانا
في الدنيا) ومسلم وهو الذي يقول (ربنا آتانا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة) بقى المتناقض فذكره
في هذه الآية ، وشرح صفاته وأفعاله ، فهذا ما يتلحق بنظم الآية ، والنقص بكل ذلك أن يمسح
العباد على الطريقة الحسنة فيما يتصل بأفعال القلوب والجوارح ، وأن يعلموا أن المعبود لا يمكن
إخفاء الأمور عنه ثم اختلف المفسرون على قولين منهم من قال : هذه الآية مختصة بأقوام معينين
ومنها من قال : إنها عامة في حق كل من كان موصوفاً بهذه الصفة المذكورة في هذه الآية ، أما

الأولون فقد اختلفوا على وجوه :

(قالواية الأولى) أنها نزلت في الأخنس بن شريق الثقفي ، وهو حليف لبني زهرة أقبل إلى النبي صلى الله عليه وسلم وأظهر الإسلام ، وزعم أنه يحبه ويحلف بالله على ذلك ، وهذا هو المراد بقوله (يسجدك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على مافي قلبه) غير أنه كان منافقا حسن العلاينة خبيث الباطن ، ثم خرج من عند النبي عليه السلام فر بزرع لقوم من المسلمين فأحرق الزرع وقتل الحمر ، وهو المراد بقوله (وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل) وقال آخرون المراد بقوله تعالى (يسجدك قوله) هو أن الأخنس أشار على بني زهرة بالرجوع يرمي بدو وقال لهم : إن محمداً ابن أختكم ، فإن يك كاذبا كفا كفه سائر الناس ، وإن يك صادقا كنتم أسعد الناس به قالوا : نعم الرأي ما رأيت ، قال : فإذا نودي في الناس بالرجيل فاني أعفئس بكم فاتبوني ثم خلس بثلاثمائة رجل من بني زهرة عن قتال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فسمى لهذا السبب أخنس ، وكان اسمه : أبي ابن شريق ، فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فأعجبه ، وهندي أن هذا القول ضعيف وذلك لأنه بهذا الفعل لا يستوجب الدم وقوله تعالى (ومن الناس من يسجدك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على مافي قلبه) مذكور في مرض الدم فلا يمكن حمله عليه بل القول الأول هو الأصح .

(والرواية الثانية) في سبب نزول هذه الآية ما روى عن ابن عباس والضحاك أن كفار قريش يشوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم أنا فد أسلنا فأبعت إلينا نفرا من علماء أصحابك ، فبعث إليهم جماعة فقولوا يعطن الجميع ، ووصل الخبر إلى الكفار ، فركب منهم سبعون راكباً وأحاطوا بهم وقتلهم وصلبهم ، ففهم نزلت هذه الآية ، ولذلك عقبه من بعد بذكر من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله منها بذلك على حال هؤلاء المشركاء .

(القول الثاني) في الآية وهو اختيار أكثر المحققين من المفسرين ، أن هذه الآية عامة في حق كل من كان موصوفا بهذه الصفات المذكورة ، ونقل عن محمد بن كعب القرظي ، أنه جرى بينه وبين غيره كلام في هذه الآية ، فقال انها وإن نزلت فيمن ذكر فلا يمتنع أن تنزل الآية في الرجل ثم تكون عامة في كل من كان موصوفا بتلك الصفات ، والتحقيق في المسألة أن قوله (ومن الناس) إشارة إلى بعضهم ، فيحتمل الواحد ويحتمل الجمع ، وقوله (ويشهد الله) لا يدل على أن المراد به واحد من الناس لجواز أن يرجع ذلك إلى اللفظ دون المعنى وهو جمع وأما نزوله على المسبب الذي حكمناه فلا يمتنع من العموم ، بل قول : فيها ما يدل على العموم ، وهو من وجوه (أحدها) أن ترتب الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعملية ، فلما ذم الله تعالى قوما ووصفهم بصفات توجب استحقاق الذم ، علمنا أن الموجب لتلك المنمة هو تلك الصفات ، فيلزم أن كل من كان

موصوفاً بتلك الصفات أن يكون مستوجباً للذم (وثانيها) أن الحيل على العموم أكثر فائدة ، وذلك لأنه يكون زجراً لكل المكلفين عن تلك الطريقة الذمومة (وثالثها) أن هذا أقرب إلى الإحتياط لأننا إذا حملنا الآية على العموم دخل فيه ذلك الشخص ، وأما إذا خصصناه بذلك الشخص لم يثبت الحكم في غيره فثبت بما ذكرنا أن حل الآية على العموم أولى ، إذا عرفت هذا فنقول : اختلفوا في أن الآية هل تدل على أن الموصوف بهذه الصفات منافق أم لا ، والصحيح أنها لا تدل على ذلك ، لأن الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمسة ، وشيء منها لا يدل على النفاق فأولها قوله (يعجبك قوله في الحياة الدنيا) وهذا لا دلالة فيه على صفة مضمومة إلا من جهة الإيماء الحاصل بقوله (في الحياة الدنيا) لأن الإنسان إذا قيل : إنه حلو الكلام فيها يتعلق بالدنيا أوم نوحاً من الملامة (وثانيها) قوله (ويشهد الله على ما في قلبه) وهذا لا دلالة فيه على حالة منكرة ، فإن أخبرنا فيه أن يشهد الله على ما في قلبه مع أن قلبه بخلاف ذلك فالكلام مع هذا الإضمار لا يدل على النفاق ، لأنه ليس في الآية أن الذي يظهر للرسول من أمر الإسلام والتوحيد ، فإنه يضمن خلافه حتى يلزم أن يكون منافقاً ، بل لعل المراد أنه يضمن الفساد ويظهر ضده حتى يكون مرأياً (وثالثها) قوله (وهو أحد الخصام) وهذا أيضاً لا يوجب النفاق (ورابعها) قوله (وإذا تولي سعى في الأرض ليفسد فيها) والمسلم الذي يكون مفسداً قد يكون كذلك (وخامسها) قوله (وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم) فهذا أيضاً لا يقتضي النفاق ، فسلمنا أن كل هذه الصفات المذكورة في الآية كما يمكن ثبوتها في المنافق يمكن ثبوتها في المرأى ، فأنه ليس في الآية دلالة على أن هذا المذكور يجب أن يكون منافقاً إلا أن المنافق داخل في الآية ، وذلك لأن كل منافق فانه يكون موصوفاً بهذه الصفات الخمسة بل قد يكون الموصوف بهذه الصفات الخمسة غير منافق فثبت أننا متى حملنا الآية على الموصوف بهذه الصفات الخمسة دخل فيها المنافق والمرأى ، وإذا عرفت هذه الجملة فنقول : الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمسة .

(الصفة الأولى) قوله (يعجبك قوله في الحياة الدنيا) والمعنى : يروفك ويعظم في قلبك ومنه الشيء السعيب الذي يعظم في النفس .

أما قوله (في الحياة الدنيا) فقيه وجوه (أحدهما) أنه نظير قول القائل : يعجبني كلام فلان في هذه المسألة والمعنى : يعجبك قوله وكلامه عند ما يتكلم لطلب مصالح الدنيا (والثاني) أن يكون التقدير : يعجبك قوله وكلامه في الحياة الدنيا وإن كان لا يعجبك قوله وكلامه في الآخرة لأنه بإدام في الدنيا يكون جرى الأسان حلو الكلام ، وأما في الآخرة فانه تعقيره الكسنة والإحتباس نوحاً من هبة الله ونهر كبريائه .

(الصفة الثانية) قوله (ويشهد الله على ما في قلبه) فالمعنى أنه يقر صدقه في كلامه ودعواه

بالاستشهاد بالله ، ثم يحتمل أن يكون ذلك الاستشهاد بالخلف واليمين ، ويحتمل أن يكون ذلك بأن يقول : الله يشهد بأن الأمر كما قلت ، فهذا يكون استشهاداً بالله ولا يكون ميثاقاً ، وطاعة القراء يقرؤون (ويشهد الله) بضم الياء ، أى هذا القائل يشهد الله على ما في ضميره ، وقرأ ابن عباس (يشهد الله على ما في قلبه) بفتح الياء ، والمعنى : أن الله يعلم من قلبه خلاف ما أظهره .
(فالقراءة الأولى) تدل على كونه مرآياً وعلى أنه يشهد الله باطلا على نفاقه وريائه .
(وأما القراءة الثانية) فلا تدل إلا على كونه كاذباً ، فأما على كونه مستشهداً بالله على سبيل الكذب فلا ، فعلى هذا القراءة الأولى أدل على الدم .

(الصفة الثالثة) قوله تعالى (وهو ألد الخصام) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) الألد : الشديد الخصومة ، يقال : رجل ألد ، وقوم لد ، وقال الله تعالى (وتذكر به قوما لداً) وهو كقوله (بل هم قوم خصمون) يقال : منه لد يلد ، بفتح اللام في فعل منه ، فهو ألد ، إذا كان خصماً ، ولدت الرجل ألد به بضم اللام ، إذا غلبته الخصومة ، قال الزجاج اشتقاقه من لددى العنق وهما صفحتاه ، ولددى الوادى ، وهما جانباه ، وتأويله أنه في أى وجه أغلده خصمه من يمين وشمال في أبواب الخصومة طلب من خاصمه .
وأما (الخصام) ففيه قولان (أحدهما) وهو قول خليل : إنه مصدر بمعنى المخاصمة ، كالقتال والطعام بمعنى المقاتلة والمطاعة ، فيكون المعنى : وهو شديد المخاصمة ، ثم في هذه الإضافة وجهان (أحدهما) أنه بمعنى (في) والتقدير : ألد في الخصام (والثاني) أنه جعل الخصام ألد على سبيل المجازة .

(والقول الثاني) أن الخصام جمع خصم ، كخصاب وصعب ، وضخام وضخم ، والمعنى : وهو أشد الخصوم خصومة ، وهذا قول الزجاج ، قال المفسرون : هذه الآية نزلت في الأخنس بن شريق على ما شرحناه : وفيه نزل أيضاً قوله (ويل لكل همزة) وقوله (ولا تطع كل حلاف مهين) هاهنا مشاء بنميم) ثم للفسرين عبارات في تفسير هذه اللفظة ، قال مجاهد (ألد الخصام) معناه : طالب لا يستقيم ، وقال السدي : أعرج الخصام وقال قتادة ألد الخصام معناه أنه جلد بالباطل ، شديد القسوة في معصية الله ، عالم اللسان جاهل العمل .

(المسألة الثانية) تمسك المتكبرون للنظر والجدل بهذه الآية ، قالوا إنه تعالى ذم ذلك الإنسان بكونه شديداً في الجدل ، ولولا أن هذه الصفة من صفات الدم ، وإلا لما جاز ذلك وجوابه ما تقدم في قوله (ولا جدال في الحج) .

(الصفة الرابعة) قوله تعالى (وإذا تولي سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل) والله لا يجب الفساد) أعلم أنه تعالى لما بين من حال ذلك الإنسان أنه حلو الكلام ، وأنه يقرر

صدق قوله بالاستشهاد بأنه وأنه أحد الخصام ، بين بعد ذلك أن كل ما ذكره باللسان فقلبه منطرح
ضد ذلك فقال (وإذا تولي سعى في الأرض لفسد فيها) ثم في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قوله تعالى (وإذا تولي) فيه قولان (أحدهما) معناه وإذا انصرف عن
هناك سعى في الأرض بالفساد ، ثم هذا الفساد يشمل وجهين (أحدهما) ما كان من اتلاف الأموال
بالتخريب والتحريق والنهب ، وعلى هذا الوجه ذكروا روايات منها ما قدمنا أن الأغنس لما أظهر
للسل على السلام أنه يحبه وأنه على عزم أن يؤمن فلما خرج من عندهم برزح المسلمين فأحرق
الزرع وقتل الحر ، ومنها أنه لما انصرف من بدر مر ببنى زهرة وكان بينه وبين تقيف خصومة
فيهم ليلاً وأهلك مواشيهم وأحرق ذرعهم .

(والوجه الثاني في تفسير الفساد) أنه كان بعد الانصراف من حضرة النبي عليه السلام يشتغل
بإدخال الشبه في قلوب المسلمين ، وباستخراج الحيل في تقوية الكفر ، وهذا المعنى يسمى فساداً ،
قال تعالى حكاية عن قوم فرعون حيث قالوا له (أعجز موسى وقومه لفسدوا في الأرض) أي
برحوا قرومك عن دينهم ، وفسدوا عليهم شريعتهم ، وقال أيضاً (إن أعافى أن يبدل دينكم أو أن
يظهر في الأرض الفساد) وقد ذكرنا في تفسير قوله تعالى (وإذا قيل لم لا تفسدوا في الأرض)
ما يقرب من هذا الوجه ، وإنما سمي هذا المعنى فساداً في الأرض لأنه يوقع الإختلاف بين
الناس ويفرق كلمتهم ويؤدي إلى أن يتبعوا بعضهم من بعض ، فتقطع الأرحام وينسفك الدماء ،
قال تعالى (فهل عسيب إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم) فأخبر أنهم أن تولوا
عن دينه لم يحصلوا إلا حل الفساد في الأرض ، وقطع الأرحام ، وذلك من حيث قلنا وهو كنهه
في القرآن ، وأعلم أن حل الفساد على هذا أولى من حله على التخريب والنهب ، لأنه تعالى قال
(وجعل الحراث والنسل) والمعطوف مغاير للمعطوف عليه لا لمجاة .

(القول الثاني) في تفسير قوله (فإذا صار والياً فعل ما يفعله ولاية السوء من
الفساد في الأرض بأهلك الحراث والنسل ، وقيل : يظهر الظلم حتى يمنع الله بشؤم ظله القطر
فيهلك الحراث والنسل ، والقول الأول أقرب إلى نظم الآية ، لأن المقصود بيان نفاذه ، وهو أنه
هند المحذور يقول السلام الحسن ويظهر المحبة ، وعند الغيبة يسعى في إيقاع الفتنة والفساد .

(المسألة الثانية) قوله (سعى في الأرض) أي اجتهد في إيقاع القتال ، وأصل السعى هو
المشى بسرعة ولكنه مستعار لإيقاع الفتنة والتخريب بين الناس ، ومنه يقال : فلان يسعى بالغيمة
قال الله تعالى (لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالاً ولا وضوا خلاصكم يفتنونكم الفتنة) .

(المسألة الثالثة) من فسر الفساد بالتخريب قال : إنه تعالى ذكره أولاً على سبيل الإجمال ،
وهو قوله (لفسد فيها) ثم ذكره ثانياً على سبيل التفصيل فقال (وجعل الحراث والنسل) ومن فسر

الافساد بالقضاء العبدية قال: كما أن الدين الحق أمران أولها العلم، وثانيها العمل، فكذا الدين الباطل أمران أولها الفجوات، وثانيها فعل المنكرات، فهنا ذكر تعالى أولاً من ذلك الإنسان اشتغاله بالفجوات، وهو المراد بقوله (ليفسد فيها) ثم ذكر ثانياً إقدامه على المنكرات، وهو المراد بقوله (وبهلك الحرث والنسل) ولا شك أن هذا التفسير أولى ثم من قال سبب نزول الآية أن الأخص مر بزور للمسلمين فأحرق الزرع وقتل الحر قال: المراد بالحرث الزرع، وبالنسل تلك الحر، والحرث هو ما يكون منه الزرع، قال تعالى (أفأنتم ما تحرثون أنتم تزرعونه) وهو يقع على كل ما يهرث ويزرع من أصناف النبات، وقيل: إن الحرث هو شق الأرض، ويقال لما يشق به: حرث، وأما النسل فهو على هذا التفسير نسل الدواب، والنسل في اللغة: الولد، واشتقاقه يحتمل أن يكون من قولهم: نسل نفسه إذا خرج فسقط، ومنه نسل ريش الطائر، وورب البعير، وشعر الحمار، إذا خرج فسقط، والقطعة منها إذا سقطت نسالة، ومنه قوله تعالى (إلى ربهم ينسلون) أي يسرعون، لأنه أسرع الخروج بحدة، والنسل الولد لخروجه من ظن الأب ويعلم الأم وسقوطه، والناس نسل آدم، وأصل الحرث من النسل وهو الخروج، وأما من قال: إن سبب نزول الآية: أن الأخص بيت على قوم تقيف وقتل منهم جمعا، فالمراد بالحرث: إما النسل لقوله تعالى (نساؤكم حرث لكم) أو الرجال وهو قول قوم من المفسرين الذين فسروا الحرث ببقى الأرض، إذ الرجال هم الذين يبقون أرض التوليد، وأما النسل فالمراد منه الصبيان.

واعلم أنه على جميع الوجوه فالمراد بيان أن ذلك الفساد فساد عظيم لا أعظم منه لأن المراد منها على التفسير الأول: إهلاك النبات والحيوان، وعلى التفسير الثاني: إهلاك الحيوان بأصله وفرعه، وعلى الوجهين فلا فساد أعظم منه، فاذن قوله (وبهلك الحرث والنسل) من الألفاظ الفصيحة جداً المبالغة مع اختصارها على المبالغة الكثيرة ونظيره في الاختصار ما قاله في صفة الجنة (وفيها ما تشبهه الأنفس وتلد الأجن) وقال (أخرج منها ما بها ومرحها).

فان قيل: أفتدل الآية على أنه بهلك الحرث والنسل، أو تدل على أنه أراد ذلك؟

قلنا: إن قوله (سعى في الأرض ليفسد فيها) دل على أن غرضه أن يسعى في ذلك، ثم قوله (وبهلك الحرث والنسل) إن عطفه على الأول لم تدل الآية على وقوع ذلك، فان تصدير الآية هكذا: سعى في الأرض ليفسد فيها، وسعى لهلك الحرث والنسل، وإن جملناه كلاماً مبتدأ منقطعاً عن الأول، دل على وقوع ذلك، والأول أولى، وإن كانه الأخبار المذكورة في سبب نزول الآية دل على أن هذه الأشياء قد وقعت ودخلت في الوجود.

(المسألة الرابعة) قرأ بعضهم (وبهلك الحرث والنسل) على أن الفعل للحرث والنسل، وقرأ

الحسن ففتح اللام من بك وهو لغة نحو : أي يأى ، وروى عنه (وبالله) على البناء للمفعول .
(المسألة الخامسة) استدلت المعتزلة على أن الله تعالى لا يريد القابح بقوله تعالى (والله لا يحب الفساد) قالوا : والمحبة عبارة عن الإرادة ، والدليل عليه قوله تعالى (إن الذين يصون أن تشيع الفاحشة) والمراد بذلك أنهم يريدون ، وأيضاً نقل عن الرسول عليه السلام أنه قال (إن الله أحب لكم ثلاثاً وكره لكم ثلاثاً ، أحب لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً ، وأن تصوموا من ولأه أمركم وكره لكم القيل والقال وإضاعة المال وكثرة السؤال) لجعل الكراهة ضد المحبة ، ولولا أن المحبة عبارة عن الإرادة وإلا لكانت الكراهة ضداً للإرادة ، وأيضاً لو كانت المحبة غير الإرادة لصح أن يحب الفعل وإن كرهه ، لأن الكراهة على هذا القول إما تضاد الإرادة دون المحبة ، قالوا : وإذا ثبت أن المحبة نفس الإرادة فقله (والله لا يحب الفساد) جار مجرى قوله والله لا يريد الفساد كقوله (وما الله يريد ظلماً للعباد) بل دلالة هذه الآية أقوى لأنه تعالى ذكر ما وقع من الفساد من هذا المنافق ثم قال (والله لا يحب الفساد) إشارة إليه فدل على أن ذلك الواقع وقع لإرادة الله تعالى وإذا ثبت أنه تعالى لا يريد الفساد وجب أن لا يكون خالقاً له لأن الخلق لا يمكن إلا مع الإرادة فصارت هذه الآية دالة على مسألة الإرادة ومسألة خلق الأنعام والأصحاب أجابوا عنه بوجهين (الأول) أن المحبة غير الإرادة بل المحبة عبارة عن مدح الشيء وذكر تعظيمه (والثاني) إن سلمنا أن المحبة نفس الإرادة ، ولكن قوله (والله لا يحب الفساد) لا يفيد العموم لأن الألف واللام الداخلين في اللفظ لا يفيدان العموم ثم الذي يهدم قوة هذا الكلام وجهان (الأول) أن قدرة العبد وداعيته صالحة للصلاح والفساد فترجح الفساد على الصلاح ، إن وقع لأمة لزم نفي الصانع ، وإن وقع لمرجح فذلك المرجح لا بد وأن يكون من الله وإلا لزم التسلسل ، فثبت أن الله سبحانه هو المرجح لجانب الفساد على جانب الصلاح فكيف يعقل أن يقال : إنه لا يريد (والثاني) أنه عالم برفوع الفساد فإن أراد أن لا يقع الفساد لزم أن يقال : إنه أراد أن يقلب علم نفسه جهلاً وذلك محال .

(الصفة الخامسة) قوله تعالى (وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإيم) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال الواحدي : قوله تعالى (وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة) معناه الله رسول الله دعاه إلى ترك هذه الأفعال فدعاه الكبير والأئمة إلى العظم .

وأعلم أن هذا التفسير ضعيف ، لأن قوله (وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة) ليس فيه دلالة إلا على أنه متى قيل له هذا القول أخذته العزة ، فلما أن هذا القول قيل أو ما قيل فليس في الآية دلالة عليه فإن ثبت ذلك برواية وجب المصير إليه وإن كنا نعلم أنه عليه السلام كان يدهو الكل إلى التقوى من غير تخصيص .

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِى نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ ٢٠٧

(المسألة الثانية) أنه تعالى حكى عن هذا المنافق جملة من الأفعال المنسوبة (أولها) استغفاله بالكلام الحسن في طلب الدنيا (وثانيها) استشهاده بالله كذباً وجهاناً (وثالثها) لجأه في إبطال الحق وإثبات الباطل (ورابعها) سعيه في الفساد (وخامسها) سعيه في إهلاك الحرث والنسل وكل ذلك فعل منكر قبيح وظاهر قوله (إذا قيل له اتق الله) فليس بأن ينصرف إلى بعض هذه الأمور أول من بعض ، فوجب أن يحمل على الكل فكأنه قيل : اتق الله في إهلاك الحرث والنسل وفي السعي بالفساد ، وفي اللجاج الباطل ، وفي الإستهزاء بالله كذلك ، وفي الحرص على طلب الدنيا فانه ليس ورجوع النبي إلى البعض أول من بعض .

(المسألة الثالثة) قوله (أخذته العزة بالإثم) فيه وجوه (أحدها) أن هذا مأخوذ من قولهم أخذت فلاناً بأن يعمل كذا ، أى ألزمته ذلك وحكمت به عليه ، فتقدير الآية : أخذته العزة بأن يعمل الإثم ، وذلك الإثم هو ترك الإلتفات إلى هذا الواظ وعدم الإصفاة إليه (وثانيها) (أخذته العزة) أى لزمته يقال : أخذته الحى أى لزمته ، وأخذته الكبر ، أى أغرقه ذلك ، فمضى الآية إذا قيل له اتق الله لزمته العزة الحاصلة بالإثم الذى فى قلبه ، فإن تلك العزة إنما حصلت بسبب ما فى قلبه من الكفر والجمل وعدم النظر فى الدلائل ، ونظيره قوله تعالى (بل الذين كفروا فى عزة وشقاق) والباء هنا فى معنى اللام ، يقول الرجل : فعلت هذا بسببك ولسببك ، وعاقبتك مجنأته ولجنأته .

أما قوله تعالى (غلبه جهنم) قال المفسرون : كافيه جهنم جزاء له وعذاباً يقال : حسبك درهم أى كفأك وحسبنا الله ، أى كافينا الله ، وأما جهنم فقال يونس وأكثرت النحويين : هى اسم ليار القى يعذب الله بها فى الآخرة وهى أجمية وقال آخرون . جهنم اسم عربى سمى نار الآخرة بها لبعدها قرعاً ، حكى عن روية أنه قال : ركية جهنم بريد بميدة القمر .

أما قوله تعالى (وليس المهاد) فيه وجهان (الأول) أن المهاد والتمهيد : التوطئة ، وأصله من المهد ، قال تعالى (والأرض فرشناها فنعم الماهدون) أى الموطئون المسكنون ، أى جعلناها ساكنة مستقرة لا تميد بأهلها ولا تنبوعهم وقال تعالى (فلأنفسهم يمهدون) أى يفرشون ويمكنون (والثانى) أن يكون قوله (وليس المهاد) أى لبس المستقر كقوله (جهنم يصلونها فلبس القرار) وقال بعض العلماء : المهاد الفراش للنوم ، فلما كان المذهب فى النار يلقى على نار جهنم جعل ذلك مهاداً له وفرشاً .

قوله تعالى (ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله والله رءوف بالعباد) .

اعلم أنه تعالى لما وصف في الآية المتقدمة حال من يبذل دينه لطلب الدنيا ذكر في هذه الآية حال من يبذل دينه ونفسه وماله لطلب الدين فقال (ومن الناس من يشترى نفسه ابتغاء مرضات الله) ثم في الآية مسائل:

(المسألة الأولى) في سبب القول روايات (أحدها) روى ابن عباس أن هذه الآية نزلت في صهيب بن سنان مولى عبد الله بن جدهان، وفي عمار بن ياسر، وفي سمية أمه، وفي ياسر أبيه، وفي بلال مولى أبي بكر، وفي خباب بن الارت، وفي عابس مولى حويطب أحدكم المشركون فعذبهم، فأما صهيب فقال لأهل مكة: إني شيخ كبير، ولي مال ومتاع، ولا يضركم كنت منكم وأمن عدوكم تكلمت بكلام وأنا أكره أن أنزل عنه وأنا أعطيك مالي ومتاعي واشترى منكم ديني، فرضوا منه بذلك وخلا سبيله، فأنصرف راجعا إلى المدينة، فنزلت الآية، وعند دخول صهيب المدينة لقيه أبو بكر رضى الله عنه فقال له: ربيع يبعك، فقال له صهيب: ويبيعك فلا يحسر ماذاك؟ قال: أنزل الله فيك كذا، وقرأ عليه الآية، وأما خباب بن الارت وأبو ذر فقد فرا وأتيا المدينة، وأما سمية فربطت بين يديها ثم قتلت وقتل ياسر، وأما الباقر فأعطوا بسبب العذاب بعض ما أراد المشركون فتركوا، وفهم نزل قول الله تعالى (والذين هاجروا في الله من بعد ما ظلموا) بتعذيب أهل مكة (لشبوهم في الدنيا حسنة) بالنصر والغنيمة، ولا جرا الآخرة أكبر، وفهم نزل (إلا من أكره وقلبه معطن بالآيمان).

(والرواية الثانية) أنها نزلت في رجل أمر بمعروف ونهى عن منكر، عن عمر وعلى وابن عباس رضى الله عنهم.

(والرواية الثالثة) نزلت في علي بن أبي طالب بات على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة خروجه إلى الغار، ويروى أنه لما نام على فراشه قام جبريل عليه السلام عند رأسه، وميكائيل عند رجلبيه، وجبريل ينادى: بخ بخ من مثلك يا ابن أبي طالب يبايئ الله بك الملائكة، ونزلت الآية.

(المسألة الثانية) أكثر المفسرين على أن المراد بهذا الشراء: البيع، قال تعالى (وشروه بثمن بخس) أى باعوه، وتحقيقه أن المكلف باع نفسه بثواب الآخرة وهذا البيع هو أنه بذلها في طاعة الله، من الصلاة والصيام والحج والجهاد، ثم توصل بذلك إلى وجدان ثواب الله، كان ما يذله من نفسه كاسلمة، وصار الباذل كالبايع، والله كالمشترى، كما قال (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة) وقد سمى الله تعالى ذلك تجارة، فقال (يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم تؤمنون بالله ورسوله ونجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم) وعندى أنه يمكن إجراء لفظة الشراء على ظاهرهما وذلك أن من أقدم على الكفر والشرك والتوسع

في ملاذ الدنيا والإعراض عن الآخرة وقع في العذاب الدائم فصار في التقدير كأن نفسه كانت له ، فبسبب الكفر والتقصي خرجت عن ملكه وصارت حقا للنار والعذاب ، فإذا ترك الكفر والفسق وأنعم على الإيمان والطاعة صار كأنه اشترى نفسه من العذاب والنار فصار حال المؤمن كالمكاتب يبدل دراهم معدودة ويشتري بها نفسه فكذلك المؤمن يبدل أنفاسا معدودة ويشتري بها نفسه أبدا لكن المكاتب عبد ما بقي عليه درهم ، فكذلك المكلف لا ينجو من رق العبودية ما دام له نفس واحد في الدنيا ولهذا قال عيسى عليه السلام (وأوصاني بالصلاة والزكاة مادمت حيا) وقال تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام (واهد ربك حتى يأتيك اليقين) .

فإن قيل : إن الله تعالى جعل نفسه مفتريا حيث قال (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم) وهذا يمنع كون المؤمن مشتريا .

قلنا : لا منافاة بين الأمرين ، فهو كمن اشترى ثوبا بعبد ، فكل واحد منهما بائع ، وكل واحد منهما مشتر ، فكذلك هنا وعلى هذا التأويل فلا يحتاج إلى ترك الظاهر وإلى حمل لفظ الشراء على البيع .

إذا عرفت هذا فنقول : يدخل تحت هذا كل مشقة يتحملها الإنسان في طلب الدين ، فيدخل فيه الجاهد ، ويدخل فيه الباذل مبهته الصار على القتل ، كما فعله أبو حمار وأمه ، ويدخل فيه الأبق من الكفار إلى المسلمين ، ويدخل فيه المشتري نفسه من الكفار بما له كمال فعل صيب ، ويدخل فيه من ينظر الدين والحق عند السلطان الجائر .

وروى أن عمر رضي الله تعالى عنه يمت جيشا نصرأ قصر افتقد منهم واحد ، فقاتل حتى قتل فقال بعض القوم : ألقى بيده إلى التهلكة ، فقال عمر : كذبتم رحم الله أبا فلان ، وقرأ (ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله) ثم أعلم أن الحقبة التي يتحملها الإنسان لا بد وأن تكون على وفق الشرع حتى يدخل بسببه تحت الآية ، فأما لو كان على خلاف الشرع فهو غير داخل فيه بل يعد ذلك من باب إلقاء النفس في التهلكة نحو ما إذا خاف التلف عند الإغتسال من الجنابة ففعل ، قال قتادة : أما والله ما بهل حروراء المراق من الدين ولكنهم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين والأنصار لما رأوا المشركين يدهون مع الله إلها آخر قالوا على دين الله وشربوا أنفسهم غضبا لله وجهادا في سبيله .

(المسألة الثانية) (يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله) أي لا ابتغاء مرضاة الله ، و (يشري)

بمعنى يشتري .

أما قوله تعالى (واهد رؤوف بالعباد) فن رآته أنه جعل النعم الدائم جزاء على العمل القليل المنقطع ، ومن رآته جود لم كلمة الكفر إزاء على النفس ، ومن رآته أنه لا يكلف نفسا إلا وسعها ومن رآته ورجعت أن النصر على الكفر مائة سنة إذا تاب ولو في لحظة أسقط كل ذلك المقاب

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ
إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴿٢٠٨﴾

وأعطاهم الثواب الدائم ، ومن رافته أن النفس له والمال ، ثم أنه يشتري ملكه بملكه فضلا منه ورحمة وإحسانا .

قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين ﴾ .

أعلم أنه تعالى لما حكى عن المنافق أنه يسعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل ، أمر المسلمين بما يضاد ذلك ، وهو الموافقة في الإسلام وفي شرائعه ، فقال (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ ابن كثير ونافع والكسائي (السلم) بفتح السين ، وكذا في قوله (وإن جنحوا للسلم) وقوله (وتدهوا إلى السلم) وقرأ حاصم في رواية أبي بكر بن عياش (السلم) بكسر السين في الشكل ، وقرأ حمزة والكسائي بكسر السين في هذه ، والقي في البقرة ، والقي في سورة محمد في قوله (وتدهوا إلى السلم) وقرأ ابن حاصر بكسر السين في هذه التي في البقرة وحدها وبفتح السين في الأفعال ، وفي سورة محمد ، فذهب ذاهبون إلى أنهما لغتان بالفتح والكسر ، مثل : رطل ورطل وجسر وجسر ، وقرأ الأعمش بفتح السين واللام .

(المسألة الثانية) أصل هذه الكلمة من الانقياد ، قال الله تعالى (إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت) والإسلام إنما سمى إسلاما لهذا المعنى ، وغلب اسم السلم على الصلح وترك الحرب ، وهذا أيضا راجع إلى هذا المعنى لأن هذا الصلح يتقاد كل واحد لصاحبه ولا يتنازع فيه ، قال أبو عبيدة : وفيه لغات ثلاث : السلم ، والسلم ، والسلم .

(المسألة الثالثة) في الآية إشكال ، وهو أن كثيرا من المفسرين حملوا السلم على الإسلام ، فبصير تقدير الآية : يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في الإسلام ، والإيمان هو الإسلام ، ومعلوم أن ذلك غير جائز ، ولجل هذا السؤال ذكر المفسرون وجوها في تأويل هذه الآية :

(أحدها) أن المراد بالآية المناقون ، والتقدير : يا أيها الذين آمنوا بالأسنتهم ادخلوا بكليتكم في الإسلام ، ولا تتبعوا خطوات الشيطان ، أي آثار تزينة وغروره في الإقامة على النفاق ، ومن قال بهذا التأويل احتج على محنته بأن هذه الآية إنما وردت عقيب ما مضى من ذكر المناقنين وهو قوله (ومن الناس من يعجبك قوله) الآية فلما وصف المنافق بما ذكر دعا في هذه الآية إلى الإيمان

بالقلب وترك النفاق .

(وثالثها) أن هذه الآية تولد في طائفة من مسلي أهل الكتاب كعبد الله بن سلام وأصحابه وذلك لأنهم حين آمنوا بالني عليه السلام أقاموا بعده على تعظيم شرائع موسى ، فعضلوا السبت ، وكهروا لحوم الإبل واليأنا ، وكأوا يقولون : ترك هذه الأشياء مباح في الإسلام ، وواجب في التوراة ، فضعفوا فكره الله تعالى ذلك منهم وأمرهم أن يدخلوا في السلم كافة ، أي في شرائع الإسلام كافة ، ولا يتمسكوا بشئ من أحكام التوراة اعتقاداً له وحمله ، لأنها صارت منسوخة (ولا تتبعوا خطوات الشيطان) في التمسك بأحكام التوراة بعد أن حرّم أنها صارت منسوخة ، والقاتلون بهذا القول جعلوا قوله (كافة) من وصف السلم ، كأنه قيل : ادخلوا في جميع شرائع الإسلام اعتقاداً وحمله .

(وثالثها) أن يكون هذا الخطاب واقعاً على أهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بالني عليه السلام قوله (يا أيها الذين آمنوا) أي بالكتاب المتقدم (ادخلوا في السلم كافة) أي اكلوا طاعتكم في الإيمان وذلك أن المؤمن أصبح أنبياءه وكتبه فدخلوا بإيمانكم محمد عليه السلام وكتبته في السلم على النقام ، ولا تتبعوا خطوات الشيطان في قصصه عند الاقتصار على دين التوراة بسبب أنه دين اتفقوا كلهم على أنه حق بسبب أنه جاء في التوراة : تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والأرض ، وبالجملة فالمراد من خطوات الشيطان التي يتمسكون بها في بقاء تلك الشرية .

(ورابعها) هذا الخطاب واقع على المسلمين (يا أيها الذين آمنوا) بالأسنة (ادخلوا في السلم كافة) أي دوموا على الإسلام فيما تستأنفونه من العمر ولا تخرجوا عنه ولا عن شيء من شرائعه (ولا تتبعوا خطوات الشيطان) أي ولا تلتفتوا إلى الضمائم التي تلقها إليكم أصحاب الضلالة والفجأة ومن قال بهذا التأويل قال : هذا الوجه متأكد بما قبل هذه الآية وبما بعدها ، أما ما قبل هذه الآية فهو ما ذكره الله تعالى في صفة ذلك المنافق في قوله (سعى في الأرض ليفسد فيها) وما ذكرنا هناك أن المراد منه القاء الضمائم إلى المسلمين ، فكانت تعالى قال : دوموا على إسلامكم ولا تتبعوا تلك الضمائم التي يذكرها المنافقون ، وأما ما بعد هذه الآية فهو قوله تعالى (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) يعني هؤلاء الكفار معاندون مصرون على الكفر قد أريحت عليهم وهم لا يوقنون قولهم بهذا الدين الحق إلا على أمور باطلة مثل أن يأتيهم الله في ظل من الغمام والملائكة . فإن قيل : الموصوف بالشيء يقال له : دم عليه ، ولكن لا يقال له : ادخل فيه والله كوفي الآية هو قوله (ادخلوا) .

فلما إن الكائن في الدار إذا علم أن له في المستقبل خروجاً عنها فغير متع أن يؤمر بدخولها في المستقبل حالاً بعد حال ، وإن كان كائناً فيها في الحال ، لأن حال كونه فيها غير الحال التي أمر أن

يدخلها ، فإذا كان في الوقت الثاني قد يخرج منها صح أن يؤمر بدخولها ، ومعلوم أن المؤمنين قد يخرجون عن خصال الإيمان بالنوم والسهو وغيرهما من الأحوال فلا يمنع أن يأمرهم الله تعالى بالدخول في المستقبل في الإسلام (وغايتها) أن يكون السلم المذكور في الآية معناه الصلح وترك المحاربة والمنازعة ، والتقدير : يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة أي كونوا موافقين ومجتمعين في نصرة الدين واحتمال البلى فيه ، ولا تتبعوا خطوات الشيطان بأن يحملكم على طلب الهدايا والمنازعة مع الناس ، وهو كقوله (ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب رجلكم) وقال تعالى (يا أيها الذين آمنوا اصبروا) وقال (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا) وقال عليه الصلاة والسلام « المؤمن يرضى لأخيه ما يرضى لنفسه » وهذه الوجوه في التأويل ذكرها جمهور المفسرين وحديث في وجوه أخرى (أحدها) أن قوله (يا أيها الذين آمنوا) إشارة إلى المعرفة والتصديق بالقلب وقوله (ادخلوا في السلم كافة) إشارة إلى ترك الذنوب والمعاصي ، وذلك لأن المصيبة مخالفة لله ولرسوله ، فيصح أن يسمى تركها بالسلم ، أو يكون المراد منه : كونوا متقادين لله في الإتيان بالطاعات ، وترك المحظورات ، وذلك لأن مذهبنا أن الإيمان باق مع الاشتغال بالمعاصي وهذا تأويل ظاهر (وثانيها) أن يكون المراد من السلم كون العبد راضياً ولم يضطرب قلبه على ما روى في الحديث « الرضا بالقضاء باب الله الأعظم » (وثالثها) أن يكون المراد ترك الإنتقام كما في قوله (وإذا مروا باللغو مروا كراماً) وفي قوله (خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلین) فهذا هو كلام في وجوه تأويلات هذه الآية .

(المسألة الرابعة) قال الفقهاء (كافة) يصح أن يرجع إلى المأمورين بالدخول أي ادخلوا بأجمعكم في السلم . ولا تفرقوا ولا تختلفوا ، قال قطرب : تقول العرب : رأيت القوم كافة وكانهم ورأيت الذنوة ككافات ويصلح أن يرجع إلى الإسلام أي ادخلوا في الإسلام كله أي في كل شرائعه قال الواحدي رحمه الله : هذا ألبق بظاهر التفسير لأنهم أمروا بالقيام بها كلها ، ومعنى السكافة في اللغة المجازة المسالمة يقال : كففت فلانا عن سوء أي منته ، ويقال : كف القميص لأنه منع الثوب عن الانتشار ، وقيل لطرف اليد : كف لأنه يكف بها عن سائر البدن ، ورجل مكفوف أي كف بصره من أن يبصر ، فالكافة معناه المسالمة ، ثم صارت اسماً للجملة الجامعة وذلك لأن الإجماع يمنع من التفرق والفتنة ، فقوله (ادخلوا في السلم كافة) أي ادخلوا في شرائع الإسلام إلى حيث ينتهي شرائع الإسلام فتسكفوا من أن تركوا شيئاً من شرائعه ، أو يكون المعنى ادخلوا كلكم حتى تمنعوا واحداً من أن لا يدخل فيه .

أما قوله تعالى (ولا تتبعوا خطوات الشيطان) فالمعنى : ولا تطيعوه ومعرف في الكلام أن يقال فيمن اتبع سنة إنسان اقتنى أثره ، ولا فرق بين ذلك وبين قوله : اتبعت خطوته . وخطوات

فَإِنْ زَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ فَأَعْلُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٢٠٩)

جمع خطوة ، وقد تقدم ذلك .

أما قوله تعالى (إنه لكم عدو مبين) فقال أبو مسلم الأصماني : إن مبين من صفات البليغ الذي يعرب عن ضميره ، وأقول : الذي يدل على صحة هذا المعنى قوله (حم والكتاب المبين) ولا يعنى بقوله مبيناً إلا ذلك .

فان قيل : كيف يمكن وصف الشيطان بأنه مبين مع أن لا ترى ذاته ولا نسمع كلامه . قلنا : إن الله تعالى لما بين عداوته لإدم ونسله لذلك الأمر صح أن يوصف بأنه عدو مبين وإن لم يشاهد ومثاله : من يظهر عداوته لرجل في بلد بعيد فقد يصح أن يقال : إن فلانا عدو مبين لك وإن لم يشاهده في الحال وعندى فيه وجه آخر ، وهو أن الأصل في الإبانة القطع والبيان إنما سمى بياناً لهذا المعنى ، فانه يقطع بعض الإحتيات عن بعض ، فوصف الشيطان بأنه مبين معناه أنه يقطع المكلف بروسه عن طاعة الله وثورابه ورضوانه .

فان قيل : كون الشيطان عدواً لنا إما أن يكون بسبب أنه يقصد إيصال الآلام والمكاره إلينا في الحال ، أو بسبب أنه بروسه يمتننا من الدين والثواب ، والأول باطل ، إذ لو كان كذلك لأوقعتنا في الأمراض والآلام والشدائد ، ومعلوم أنه ليس كذلك ، وإن كان الثاني فهو أيضاً باطل لأن من قبل منه تلك الوسوسة من قبل نفسه كما قال (وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي) إذا ثبت هذا فكيف يقال : إنه عدو مبين العداوة ، والحال ما ذكرناه ؟ .

(الجواب) أنه عدو من الوجهين معاً أما من حيث إنه يحاول إيصال الضرر إلينا فهو كذلك إلا أن الله تعالى منعه من ذلك ، وليس يلزم من كونه مريباً لإيصال الضرر إلينا أن يكون قادراً عليها وأما من حيث إنه يقدم على الوسوسة فمعلوم أن تزوين المعاصي وإلقاء الشبهات كل ذلك سبب لوقوع الإنسان في الباطل وبه يصور محروماً عن الثواب ، فكان ذلك من أعظم جهات العداوة .

قوله تعالى (فان زلتم من بعد ما جاءكم البينات فأعلموا أن الله عزيز حكيم) .

وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ أبو السمال (زلتم) بكسر اللام الأولى وهما لتان كضلعت وحذلت .

(المسألة الثانية) يقال : ذل يزل ذللاً وزللاً إذا حششت قدمه وزل في الطين ، ويقال لمن ذل في حال كان عليه : ذل به الحال ، ويسمى الذنب زلة ، يريدون به الزلة للزوال عن الواجب فقوله (فان زلتم) أى أعطائكم الحق وتمديتكم ، وأما سبب نزول هذه الآية فقد اختلفوا في السلم كانه ، فمن قال في الأول : إنه في المناقضين ، فكذا الثاني ، ومن قال : إنه في أهل الكتاب فكذا

الثاني ، وقس الباقي عليه .

يرى عن ابن عباس (فان زلتم) في تحريم السبت ولطم الإبل (من بعد ما جاءكم البينات) محمد صلى الله عليه وسلم وشرائعه (فاعلموا أن الله عزيز) بالنقمة (حكيم) في كل أفعاله ، فمعد هذا قالوا لئن شئت يارسول الله لتترك كل كتاب غير كتابك ، فأنزل الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله) .

(المسألة الثالثة) قوله (فان زلتم) فيه سؤال وهو أن الحكيم المشروط إنما يحسن في حق من لا يكون عارفاً بموافيق الأمور ، وأجاب قتادة عن ذلك فقال : قد علم أنهم سيزولون ولكن الله تعالى قدم ذلك وأروعه فيه لكي يكون له حجة على خلقه .

(المسألة الرابعة) قوله تعالى (فان زلتم) يعني إن انحرفتم عن الطريق الذي أمرتم به ، وعلى هذا التقدير يدخل في هذا الكبار والصغار فان الإنحراف كما يحصل بالكثير يحصل بالقليل ، فزهد تعالى على كل ذلك زجراً لهم عن الزوال عن المنهج لكي يتحذر المؤمن من قليل ذلك وكثيره لأن ما كان من جملة الكبار فلا شك في وجوب الاحتراز عنه ، وما لم يعلم كونه من الكبار فإنه لا يؤمن كون العقاب مستحقاً به وحيث يجب الاحتراز عنه .

(المسألة الخامسة) قوله تعالى (من بعد ما جاءكم البينات) يتناول جميع الدلائل العقلية والسمعية أما الدلائل العقلية فهي الدلائل على الأمور التي لا تثبت بحجة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم إلا بعد ثبوتها بنحو العلم بمحدث العالم واختباره إلى صانع يكون علماً بالمعلومات كلها ، قادراً على الممكنات كلها ، غنياً عن الحاجات كلها ، ومثل العلم بالفرق بين المعجزة والمعبر ، والتم بدلالة المعجزة على الصدق فكل ذلك من البينات العقلية ، وأما البينات السمعية فهي البيان الحاصل بالقرآن والبيان الحاصل بالسنة فكل هذه البينات داخلة في الآية من حيث أن حذر المكلف لا يؤول عند حصول كل هذه البينات .

(المسألة السادسة) قال القاضي : دللت الآية على أن المواظبة بالذنب لا تحصل إلا بعد البيان وإزاحة الشك ، فإذا حقق الوعيد بشرط مجيئ البينات وحصولها فإن لا يجوز أن يحصل الوعيد لمن لا قدرة له على الفعل أصلاً أولى ، ولأن الدلالة لا ينفع بها إلا أولوا القدرة ، وقد ينفع بالقدرة مع فقد الدلالة ، وقال أيضاً : دللت الآية على أن المتمسك بحصول البينات لا حصول اليقين من المكلف فمن هذا الوجه دللت الآية على أن المتمسك من النظر والإستدلال يلحقه الوعيد كالعارف ، فيلزم قول من زعم أن لا حجة لله على من يعلم ويعرف .

أما قوله تعالى (فاعلموا أن الله عزيز حكيم) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) لقائل أن يقول : إن قوله تعالى (فان زلتم) من بعد ما جاءكم البينات

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ

إشارة إلى ذنبهم وجرمهم ، فكيف يدل قوله (أن الله عزير حكيم) على الجزع والتهديد .
(الجواب) أن العزيز من لا يمنع عن مراده ، وذلك إنما يحصل بكمال القدرة ، وقد ثبت أنه سبحانه وتعالى قادر على جميع الممكنات ، فكان عزيراً على الإطلاق ، فصار تقدير الآية : فان زلتم من بعد ما جاءكم البينات ، فاعلموا أن الله مقتدر عليكم لا يمنعه مانع عنكم ، فلا يفوته ما يريد منكم وهذا نهاية في الوعيد ، لأنه يجمع من ضرور الخوف مالا يحسمه الوعيد بذكر العقاب ، وربما قال الوالد لولده : إن عصيتي فأنت عارف بي ، وأنت تعلم قدرتي عليك وشدة سطوتي ، فيكون هذا الكلام في الجزع أبلغ من ذكر العطب وغيره ، فان قيل : أفهذه الآية مشتقة على الوعد كما أنها مشتقة على الوعيد ؟ قلنا : نعم من حيث أتته بقوله (حكيم) فان الالتئام بالحكمة أن يميز بين الحسن والمسيء فكما يحسن من الحكم إيصال المذاب إلى المسيء فكذلك يحسن منه إيصال الثواب إلى الحسن ، بل هذا البقي بالحكمة وأقرب للرحمة .

(المسألة الثانية) احتج من قال بأنه لا وجوب لشيء قبل الشرع بهذه الآية قال : لأنه تعالى أثبت التهديد والوعيد بشرط مجيء البينات ، ولفظ (البينات) لفظ جمع يتناول الكل ، فهذا يدل على أن الوعيد مشروط بمجيء كل البينات وقبل الشرع لم تحصل كل البينات ، فوجب أن لا يحصل الوعيد ، فوجب أن لا يتصور الوجوب قبل الشرع .

(المسألة الثالثة) قال أبو علي الجبائي : لو كان الأمر كما يقوله المجبرة من أنه تعالى يريد من السفهاء والكفار : السفاهة والكفر لما جاز أن يوصف بأنه حكيم ، لأن من فعل السفه وأراده كان سفهاً ، والسفيه لا يكون حكيماً إيجاب الأصحاب بأن الحكم هو العالم بمواقب الأمور فجميع معنى كونه تعالى حكيماً إلى أنه عالم بجميع المعلومات وذلك لا يتأني كونه غافلاً لكل الأشياء ومريباً لها ، بل يوجب ذلك لما بينا أنه لو أراد ما علم عدمه لكان قد أراد تجهيل نفسه فقالوا : لو لم ذلك لكان إذا أمر بما علم عدمه فقد أمر بتجهيل نفسه .

قلنا : هذا إنما يلزم لو كان الأمر بالشيء أمراً بما لا يتم إلا به ، وهذا عندنا ممنوع فان قالوا : لو لم يكن كذلك لزم تكليف مالا يطاق ، قلنا هذا عندنا جائز والله أعلم .

(المسألة الرابعة) يمكن أن قارنا قرأ (غفور رحيم) فسمعه أعرابي فأنكره ، وقال إن كان هذا كلام الله فلا يقول كذا الحكم لا يذكر الغفران عند الزلل لأنه إغراء عليه .

قوله تعالى (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلال من النعام والملائكة وقضى الأمر وإل

الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ عِزُّهُ عَرْجُ الْأُمُورِ ٢١٠

الله ترجع الأمور) اعلم أن في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) الكلام المستقصى في لفظ النظر المذكور في تفسير قوله تعالى (وجوه يرمئهاضرة إلى ربها ناظرة) وأجمعوا على أنه بمعنى الانتظار ، قال الله تعالى (فناظرة بهم يرجع المرسلون) فالمراد من قوله تعالى (هل ينظرون) هو الانتظار .

(المسألة الثانية) أجمع المتنبون من العقلاء على أنه سبحانه وتعالى منزّه عن الجهل والذهاب وبدل عليه وجوه (أحدها) ما ثبت في علم الأصول أن كل ما يصح عليه الجهل والذهاب لا ينفك عن الحركة والسكون ، وهما محدثان ، وما لا ينفك عن الحدث فهو محدث ، فليزم أن كل ما يصح عليه الجهل والذهاب يجب أن يكون محدثاً مخلوقاً والإله القديم يستحيل أن يكون كذلك (وثانيها) أن كل ما يصح عليه الانتقال من مكان إلى مكان ، فاما أن يكون في الصدر والحفارة كالجزء الذي لا يتجزأ وذلك باطل باتفاق العقلاء ، وإما أن لا يكون كذلك بل يكون شيئاً كبيراً فيكون أحد جانيه مغايراً الآخر فيكون مركباً من الأجزاء والأباض وكل ما كان مركباً ، فان ذلك المركب يكون مفترقاً في تحققه إلى تحقق كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزائه غيره فكل مركب هو مفترق إلى غيره وكل مفترق إلى غيره فهو ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته فهو محتاج في وجوده إلى المرجح والموجد ، فكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق مسبوق بالعدم ، والإله القديم يمتنع أن يكون كذلك (وثالثها) أن كل ما يصح عليه الانتقال من مكان إلى مكان فهو محدود ومتناه فيكون مختصاً بمقدار معين ، مع أنه كان يجرى في العقل وقوعه على مقدار أزيد منه أو أنقص فاختصاصه بذلك القدر المعين لا بد وأن يكون لترجيح مرجح ، وتخصيص مخصص ، وكل ما كان كذلك كان فضلاً لفاحل مختار ، وكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق ، فالإله القديم الأزلي يمتنع أن يكون كذلك (ورابعها) أنا متى جوزنا في الشيء الذي يصح عليه الجهل والذهاب أن يكون إلهاً قديماً أزلياً حيث لا يمكن أن نصحك بنى الإلهية عن الشمس والقمر ، وكان بعض الأذكياء من أصحابنا يقول : الشمس والقمر لا يجب فيهما يمنع من القول بالهتمة سوى أنهم جسم يجرى عليه النية والحضور ، فن جوز الجهل والذهاب على الله تعالى فلم لا يصحك إلهية الشمس ، وما الذي أوجب عليه الحكم بآبائت موجود آخر يزعم أنه إله (وعامها) أن الله تعالى حكى عن الخليل عليه الصلاة والسلام أنه طعن في إلهية الكواكب والقمر والشمس بقوله (لا أحب الأفلين) ولا معنى للأقول إلا النية والحضور فن جوز النية والحضور على الله تعالى فقد طعن في دليل الخليل عليه السلام وكذب الله في تصديق الخليل عليه السلام في ذلك .

(وسادسها) أن فرعون لعنة الله تعالى عليه لما سأل موسى عليه السلام فقال (وما رب العالمين) وطلب منه الماهية والجنس والجوهر، فلو كان تعالى جسما موصوفاً بالأشكال والمقادير لكان الجواب من هذا السؤال ليس إلا بذكر الصورة والشكل والقدر: فكان جواب موسى عليه السلام بقوله (رب السموات والأرض، ربكم ورب آبائكم الأولين، رب المشرق والمغرب) خطأ وباطلاً، وهذا يقتضى مخطئة موسى عليه السلام فيما ذكر من الجواب، وتصويب فرعون في قوله (إن رسولكم الذى أرسل إليكم لمجنون) ولم كان كل ذلك باطلاً، علمنا أنه تعالى منزّه عن أن يكون جسماً، وأن يكون في مكان، ومنزه عن أن يصح عليه الجهى، والذهاب (وسادسها) أنه تعالى قال (قل هو الله أحد) والاحد هو الكامل في الوجودانية وكل جسم فهو منقسم بحسب الغرض والإشارة إلى جرائن، فلما كان تعالى أحداً امتنع أن يكون جسماً أو متجزئاً، فلما لم يكن جسماً ولا متجزئاً امتنع عليه الجهى، والذهاب، وأيضاً قال تعالى (هل تعلم له سبياً) أى شيئاً ولو كان جسماً متجزئاً لكان مشابهاً للأجسام في الجسمية، إنما الاختلاف يحصل ليا وراء الجسمية، وذلك إما بالظن أو بالصفات والكيفيات، وذلك لا يتقدح في حصول المشابهة في الذات، وأيضاً قال تعالى (ليس كمثله شئ) ولو كان جسماً لكان مثلاً للأجسام (وثامنها) لو كان جسماً متجزئاً لكان مشاركاً لسائر الأجسام في صوم الجسمية، فعند ذلك لا يظهر إما أن يكون مخالفاً في خصوص ذاته المخصوصة، وإما أن لا يكون فإن كان الأول لما به المشاركة غير ما به المايزة، فعموم كونه جسماً مغاير لمخصوص ذاته المخصوصة، وهذا محال لأننا إذا وصفنا تلك الذات المخصوصة بالمفهوم من كونه جسماً كنا قد جعلنا الجسم صفة وهذا محال لأن الجسم ذات الصفة، وإن قلنا بأن تلك الذات المخصوصة التي هي مغايرة للمفهوم من كونه جسماً وغير موصوف بكونه جسماً، حينئذ تكون ذات الله تعالى شيئاً مغايراً للمفهوم من الجسم، وغير موصوف به وذلك ينفي كونه تعالى جسماً، وأما إن قيل: إن ذاته تعالى بعد أن كانت جسماً لا يخالف سائر الأجسام في خصوصية، حينئذ يكون مثلاً لها مطلقاً، وكل ما صح عليها فقد صح عليه، فإذا كانت هذه الأجسام محدثة وجب في ذاته أن تكون كذلك، وكل ذلك محال، ثبت أنه تعالى ليس بجسم، ولا بتجزئ، وأنه لا يصح الجهى، والذهاب عليه.

إذا عرفت هذا فنقول: اختلف أهل الكلام في قوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله) وذكروا فيه وجوهاً.

(الوجه الأول) وهو مذهب السلف الصالح أنه لما ثبت بالادلة القاطعة أن الجهى، والذهاب على الله تعالى محال، علمنا قطعاً أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية هو الجهى، والذهاب، وأن مراده بعد ذلك شئ آخر فإن جينا ذلك المراد لم تأمن الخطأ، فالأولى السكوت عن التأويل،

وتفريض معنى الآية على سبيل التفصيل إلى الله تعالى ، وهذا هو المراد بما روى عن ابن عباس أنه قال : نزل القرآن على أربعة أوجه : وجه لا يعرفه أحد لجہاته ، ووجه يعرفه العلماء ويفسرونه ووجه نعرفه من قبل الرعية فقط ، ووجه لا يعلمه إلا الله وهذا القول قد استقصينا القول فيه في تفسير قوله تعالى (الم) .

(الوجه الثالث) وهو قول جمهور المتكلمين : أنه لا بد من التأويل على سبيل التفصيل ثم ذكروا فيه وجهاً (الأول) المراد (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله) أي آيات الله لجمل مجيء الآيات مجيئاً له على التضعيف لأن الآيات ، كما يقال : جاء الملك إذا جاء جيش عظيم من جهته ، والذي يدل على صحة هذا التأويل أنه تعالى قال في الآية المتقدمة (فان ذلتم من بعد ما جاءكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم) فذكر ذلك في معرض الزجر والتهديد ، ثم إنه تعالى أكد ذلك بقوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله) ومعلوم أن التقدير أن يصح المجيء على الله لم يكن مجرد حضوره سبباً للتهديد والزجر ، لأنه عند الحضور كما يزجر الكفار ويعاقبهم ، فهو يثيب المؤمنين ويخصمهم بالتقريب ، فثبت أن مجرد الحضور لا يكون سبباً للتهديد والوعيد ، فلما كان المقصود من الآية إنما هو الوعيد والتهديد ، وجب أن يضم في الآية مجيء الهيبه والقهر والتهديد ، ومن أضمرنا ذلك زالت العبء بالكلية ، وهذا تأويل حسن موافق لنظم الآية .

(والوجه الثاني) في التأويل أن يكون المراد (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله) أي أمر الله ، ومدار الكلام في هذا الباب أنه تعالى إذا ذكر ضللاً وأضاهه إلى شيء ، فإن كان ذلك محالاً فالواجب صرفه إلى التأويل ، كما قاله العلماء في قوله (الذين يحاربون الله) والمراد يحاربون أوليائه ، وقال (وأنسأل القرية) والمراد : وأنسأل أهل القرية ، فكذلك قوله (يأتيهم الله) المراد به يأتيهم أمر الله ، وقوله (وجاء ربك) المراد : جاء أمر ربك ، وليس فيه إلا حذف المضاف ، وإقامة المضاف إليه مقامه ، وهو مجاز مشهور ، يقال : ضرب الأمير فلاناً ، وصلبه ، وأعطاه ، والمراد أنه أمر بذلك ، لا أنه تولى ذلك العمل بنفسه ، ثم الذي يؤكد القول بصحة هذا التأويل وجهان (الأول) أن قوله هنا (يأتيهم الله) وقوله (وجاء ربك) إخبار عن حال القيامة ، ثم ذكر هذه الواقعة بعينها في سورة النحل فقال (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك) فصار هذا الحكم مفسراً لذلك المقام ، لأن كل هذه الآيات لما وردت في واقعة واحدة لم يبعد جمل بعضها على البعض (والثاني) أنه تعالى قال بعده (وننفي الأمر) ولا شك أن الألف واللام المبهود السابق ، فلا بد وأن يكون قد جرى ذكر أمر قبل ذلك حتى تكون الألف واللام إشارة إليه ، وما ذاك إلا الذي أضمرناه من أن قوله (يأتيهم الله) أي يأتيهم أمر الله .

فان قيل : أمر الله عندكم صفة قديمة ، فالإتيان عليها محال ، وعند المسترسل أنه أصوات تشكون

أمر احدا ، فالإتيان عليها أيضاً محال .

قلنا : الأمر في الآية له معنيان ، أحدهما الفعل والشأن والطريق ، قال الله تعالى (وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر ، وما أمر فرعون برشيد) وفي المثل : لأمر ما جدد قصير أنفه ، لأمر ما يسود من يسود فيحمل الأمر هنا على الفعل ، وهو ما يليق بتلك المواقف من الأحوال وإظهار الآيات المبينة ، وهذا هو التأويل الأول الذي ذكرناه ، وأما إن حملنا الأمر على الأمر الذي هو ضد النهي ففيه وجهان (أحدهما) أن يكون التقدير أن مناديا ينادى يوم القيامة : ألا إن الله يأمركم بكذا وكذا ، فذلك هو إتيان الأمر ، وقوله (في ظلل من النعام) أى مع ظلل ، والتقدير : إن سمع ذلك النداء ووصول تلك الظلل يكون في زمان واحد (والثاني) أن يكون المراد من إتيان أمر الله في ظلل من النعام حصول أصوات مقطعة مخصوصة في تلك التمامات تدل على حكم الله تعالى على كل أحد بما يليق به من السعادة والعقوبة ، أو يكون المراد أنه تعالى خلق نفوسا منظومة في ظلل من النعام لشدة ياضها وسواد تلك الكتائب يعرف بها حال أهل الموقف في الوعد والوعيد وغيرهما وتكون قائمة الظلل من النعام أنه تعالى جعله أمانة لما يريد إنزاله بالقوم فعنده يعملون أن الأمر قد حضر وقرب .

(الوجه الثالث) في التأويل أن المعنى : هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بمآئدة من العذاب والحساب ، لحذف ما يأتي به تهويلا عليهم ، إذ لو ذكر ما يأتي به كان أسهل عليهم في باب الوعيد وإذا لم يذكر كان أبلغ لانتظام خوارقهم ، وذهاب فكرهم في كل وجه ، ومثله قوله تعالى (فأقام الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين) والمعنى : أقام الله بخللاته إياهم من حيث لم يحتسبوا وكذلك قوله تعالى (فأنى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم وأتاهم العذاب) فقوله (وأتاهم العذاب) كالتفسير لقوله تعالى (فأنى الله بنيانهم من القواعد) ويقال في العرف الظاهر إذا سمع بولاية جائر : قد جاءنا فلان بمجوره وظله ، ولا شك أن هذا مجاز مشهور .

(الوجه الرابع) في التأويل أن يكون (في) بمعنى الباء ، وحروف الجر يقام بعضها مقام البعض ، وتقديره هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بظلل من النعام والملائكة ، والمراد السذاب الذي يأتيهم في النعام مع الملائكة .

(الوجه الخامس) أن المقصود من الآية تصوير عظيمة يوم القيامة وهولها وشدها ، وذلك لأن جميع المذنبين إذا حضروا القضاء والخصومة ، وكان القاضي في تلك الخصومة أعظم السلاطين قهراً وأكبرهم هيبة ، فهؤلاء المذنبون لا وقت عليهم أشد من وقت حضوره لفصل تلك الخصومة ، فيكون النرض من ذكر إتيان الله تصوير غاية الهية ونهاية الفزع ، ونظيره

قوله تعالى (وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) من غير تصوير قبضة وطى ويمين، وإنما هو تصوير لمظنة شاع تخيل الحق بالجلل، فكذلك هنا والله أعلم.

(الوجه السادس) وهو أوضح عندى من كل ما سلف: أنا ذكرنا أن قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة) إنما نزلت في حق اليهود، وحل هذا التقدير بقوله (فانزلتم من بعد ما جاءكم البينات فاعلموا أن الله عزير حكيم) يكون خطاباً مع اليهود، وحيث أن يكون قوله تعالى (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة) حكاية عن اليهود، والمعنى: أنهم لا يقولون دينك إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة، ألا ترى أنهم فعلوا مع موسى مثل ذلك فقالوا (لن نؤمن لك حتى نرى الله جبراً) وإذا كان هذا حكاية عن حال اليهود ولم يمنع إجراء الآية على ظاهرها، وذلك لأن اليهود كانوا على مذهب التشبيه، وكانوا يهودون على الله الجس. والذهاب، وكانوا يقولون: إنه تعالى جعل لموسى عليه السلام على الطور في ظلل من الغمام وطلبوا مثل ذلك في زمان محمد عليه الصلاة والسلام، وحل هذا التقدير يكون هذا الكلام حكاية عن معتقد اليهود القائلين بالتشبيه، فلا يحتاج حينئذ إلى التأويل، ولا إلى حمل اللفظ على الجواز، وبالجملة فالآية تدل على أن قوماً ينظرون أن يأتيهم الله، وليس في الآية دلالة على أنهم يحشرون في ذلك الانتظار أو يطلبون، وحل هذا التقدير يسهل الإشكال.

فان قيل: فعل هذا التأويل كيف يتصلق به قوله تعالى (وإلى الله ترجع الأمور). قلنا: الوجه فيه أنه تعالى لما حكى عنادهم وتوهمهم في قبول الدين على هذا الشرط الفاسد، فذكر بعده ما يجرى مجرى التهديد فقال (وإلى الله ترجع الأمور) وهذا الوجه أظهر عندى من كل ما سبق، والله أعلم بحقيقة كلامه.

(الوجه السابع) في التأويل ما حكاه الفقهاء في تفسيره من أبى العالية، وهو أن الإتيان في الظلال مضاف إلى الملائكة: فأما المضاف إلى الله جل جلاله فهو الإتيان فقط، فكان حمل الكلام على التقديم والتأخير، ويستشهد في صحته بقراءة من قرأ (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله والملائكة في ظلل من الغمام) قال الفقهاء رحمه الله: هذا التأويل مستنكر.

أما قوله (في ظلل من الغمام) فاعلم أن (الظل) جمع ظلة، ومع ما أطلق الله به، (والغمام) لا يكون كذلك إلا إذا كان مجتمعا متراكبا، فالظل من الغمام عبارة عن قطع منفردة كل قطعة منها تكون في غاية الكثافة والظلم، فكل قطعة ظلة، والجمع ظلل، قال تعالى (وإذا غشيهم موج كالظلل) وقرأ بعضهم (إلا أن يأتيهم الله في ظلال من الغمام) فيحتمل أن يكون الظلال جمع ظلة، كظلال وقعة، وأن يكون جمع ظل.

إذا حرفت هذا فنقول : المعنى ما ينظرون إلا أن يأتيهم قهر الله وعذابه في ظلل من النعام .
فإن قيل : ولم يأتيهم العذاب في النعام ؟

قلنا : لوجوه (أحدها) أن النعام مظنة الرحمة ، فإذا نزل منه العذاب كان الأمر أظلم ، لأن السر إذا جاء من حيث لا يحتسب كان أهول وأظلم ، كما أن الخير إذا جاء من حيث لا يحتسب كان أكثر تأثيراً في السرور ، فكيف إذا جاء الشر من حيث يحتسب الخير ، ومن هذا اشتد على المتفكرين في كتاب الله تعالى قوله (وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون) (وثانيها) أن نزول النعام علامة لظهور ما يكون أشد الأحوال في القيامة قال تعالى (ويوم تشرق السماء بالنعام ونزل الملائكة تنزيلاً للملك يرشد الحق للرحمن وكان يوماً على الكافرين عسيراً) (وثالثها) أن النعام ينزل عنه فطرات كثيرة غير محصورة ولا محدودة ، فكذا هذا النعام ينزل عنه فطرات العذاب نزولاً غير محصور .

أما قوله تعالى (والملائكة) فهو حلف على ما سبق ، والتقدير : وتأتيهم الملائكة وإتيان الملائكة يمكن أن يحمل على الحقيقة فوجب حمله عليها فصار المعنى أن يأتي أمراءه وآياته والملائكة مع ذلك بأنهم يقوموا بما أمروا به من إهانة أو تعذيب أو غيرهما من أحكام يوم القيامة .

أما قوله تعالى (وقضى الأمر) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) المعنى أنه فرغ ما كانوا يوعدون به فعند ذلك لا تقال لهم عثرة ولا تصرف عنهم عقوبة ولا ينفع في دفع ما نزل بهم حيلة .

(المسألة الثانية) قوله (وقضى الأمر) معناه : ويقضى الأمر والتقدير : إلا أن يأتيهم الله ويقضى الأمر فوضع الماضي موضع المستقبل وهذا كثير في القرآن ، وخصوصاً في أمور الآخرة فإن الإخبار عنها يقع كثيراً بالماضي ، قال الله سبحانه وتعالى (إذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني والسبب في اختيار هذا الهجاز أمران (أحدهما) التنبيه على قرب أمر الآخرة فكان الساعة قد آتت ووقع ما يريد الله إفشاه (والثاني) المبالغة في تأكيد أنه لا بد من وقوعه لتجرى كل نفس بما تسعى ، فصار بمصول القطع والجزم بوقوعه كأنه قد وقع وحصل .

(المسألة الثالثة) الأمر المذكور هنا هو فصل القضاء بين الخلائق . وأخذ الحق في آدابها وإزال كل أحد من المكلفين منزله من الجنة والنار ، قال تعالى (وقال الشيطان لما قضي الأمر إن الله وعدكم وعد الحق) .

إذا حرفت هذا فنقول : قوله (وقضى الأمر) يدل على أن أحوال القيامة توجد دفعة من غير توقف ، فإنه تعالى ليس لقضائه دافع ، ولا لحكمة مانع .

(المسألة الرابعة) فماذا بن جبل (وقضاء الأمر) على المصدر المرفوع عطفاً على الملائكة .

أما قوله تعالى (وإلى الله ترجع الأمور) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) من المجسمة من قال : كلمة إلى لانتهاه النافية ، وذلك يقتضى أن يكون الله تعالى في مكان ينتهى إليه يوم القيامة ، أجاب أهل التوحيد عنه من وجهين (الأول) أنه تعالى ملك عباده في الدنيا كثيرا من أمور خلقه فإذا صاروا إلى الآخرة فلا مالك للحكم في العباد سواء كان (والأمر يومئذ لله) وهذا كقولهم : رجع أمرنا إلى الأمير إذا كان هو مختص بالنظر فيه ونظيره قوله تعالى (وإلى الله المصير) مع أن الخلق الساعة في ملكه وسلطانه (الثاني) قال أبو مسلم : إنه تعالى قد ملك كل أحد في دار الاختبار والبلوى أمورا امتحانا فإذا انقضى أمر هذه الدار ووصلنا إلى دار الثواب والعقاب كان الأمر كله لله وحده وإذا كان كذلك فهو أهل أن يتقرب بطاعه وبذخله في السلم كما أمر ، ويحترز عن خطوات الشيطان كأنهى .

(المسألة الثانية) قرأ ابن كثير وأبو عمرو وحاصم (ترجع) بضم التاء حل معنى ترد ، يقال : رجعت أى رددته ، قال تعالى (ولئن رجعت إلى ربي) وفي موضع آخر (ولئن رددت إلى ربي) وفي موضع آخر (ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق) وقال تعالى (رب ارجعون لى أهل صالحا) أى ردنى ، وقرأ ابن حمر وحمزة والكسائي (ترجع) بفتح التاء أى تصير ، كقوله تعالى (ألا إلى الله تصير الأمور) وقوله (إن إلينا إيابهم ، وإلى الله مرجعكم) قال الفقهاء رحم الله : والمعنى في القراءة بين متقارب ، لأنها ترجع إليه جل جلاله ، وهو جل جلاله يرجعها إلى نفسه بإفناء الدنيا وإقامة القيامة ، ثم قال : وفي قوله (ترجع الأمور) بضم التاء ثلاث معان (أحدها) هذا الذى ذكرناه ، وهو أنه جل جلاله يرجعها كما قال في هذه الآية (وتلقى الأمر) وهو قاضيا (والثاني) أنه حل مذهب العرب في قولهم : فلان يسحب بنفسه ، ويقول الرجل لغيره : إلى ابن يذهب ملك ، وإن لم يكن أحد يذهب به (والثالث) أن ذوات الخلق وصفاتهم لما كانت شاهدة عليهم بأنهم مخلوقون محدثون محاسبون ، وكانوا رادين أمرهم إلى خالقهم ، فقوله (ترجع الأمور) أى بردها العباد إليه وإلى حكمه بشهادة أنفسهم ، وهو كما قال (يسبح لله ما فى السموات وما فى الأرض) فإن هذا التسبيح بحسب شهادة الخلق ، لا بحسب النطق باللسان ، وعليه يعمل أيضاً قوله (وقد يسجد له من فى السماوات والأرض طوعا وكرها) قيل : إن المعنى يسجد له المؤمنون طوعا ، ويسجد له الكفار كرها بشهادة أنفسهم بأنهم عبيد الله ، فكذا يجوز أن يقال : إن العباد يردون أمورهم إلى الله ، ويمتثلون برجوعها إليه ، أما المؤمنون فبالخلق ، وأما الكفار فبشهادة الخلق .

ثم الجزء الخامس ، وبليه إن شاء الله تعالى الجزء السادس ، وأوله قوله تعالى

(سئل نبي إسرائيل كم آتيناهم من آية بينة) أحان الله حل لكاه

فهرست

الجزء الخامس من التفسير الكبير للإمام الفخر الرازي

صفحة	صفحة
٥٠	قوله تعالى: يا أيها الناس كلوا مما في الأرض الآية
٥١	ولا تتبعوا خطوات الشيطان
٥٥	إنما يأمركم بالسوء والفضاء
٥٨	وإذا قيل لهم ما أنزل الله
٥٨	ومثل الذين كفروا
٦٠	يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات
٦٣	إنما حرم عليكم الميتة والدم
٦٤	الفصل الأول فيما يتعلق بالميتة
٦٥	الدباغ والانتفاع بالميتة
٦٨	زكاة الجنين
٧٢	الفصل الثاني في تحريم الدم
٧٣	الثالث في الخنزير
٧٨	الرابع في تحريم ما أهلكته الله تعالى
٨١	السادس في المضطر
٨٢	التداوى بالخمر
٨٧	قوله تعالى: إن الذين يكتُمون ما أنزل الله الآية
٩١	أولئك الذين اشتروا الضلالة
٩٣	ذلك بأن الله نزل الكتاب بالحق
٩٣	ليس البر أن تولوا وجوهكم
٩٣	ولكن البر من آمن بالله
٩٣	والوفون يهدم إذا هادوا
٩٣	في البأساء والضراء
٩٣	يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم
٩٣	القصاص في القتل
٩٣	قوله تعالى: الخمر بالجر والبعد بالبعد الآية
٩٣	فمن حن له من أخيه شيء
٩٣	ذلك لتفريط من ربكم ورحمة
٩٣	ولكم في القصاص حياة
٩٣	كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت
٩٣	إن ترك خيراً الوصية
٩٣	لوالدين والأقربين الآية
٩٣	فمن بدل بعد ما سمعه الآية
٩٣	فمن خاف من موص جناً
٩٣	يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم
٩٣	الصيام كما كتب على الذين الآية
٩٣	أياماً معلولات
٩٣	فمن كان منكم مريضاً
٩٣	وعلى الذين يطبقونه
٩٣	فمن قطع خيراً فهو خير له
٩٣	وأن تصوموا خير لكم
٩٣	شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن
٩٣	فمن شهد منكم الشهر فليصمه
٩٣	يريد الله بكم اليسر
٩٣	وإذا سألكم عن فاني فرب
٩٣	فليستجبوا لي وليؤمنوا بي
٩٣	أحل لكم ليلة الصيام الرفث

صفحة	صفحة
١٥٧ قوله تعالى: ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام الآية	١٠٦ قوله تعالى: من لباس لكم وأنتم لباس لمن
الحج أشهر معلومات	١٠٧ علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم
فلا رفث ولا فسوق ولا جدال	فأب طيبكم وعفا عنكم فالأن
وما تفعلوا من خير يعلمه الله	باشروهن وبأبنوا ما كتب الله لكم
فإذا أنفتم من عرفات	١٠٩ وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم
وأذكروه كاهداكم	الخطيط الأبيض الآية
ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس	١١١ ثم أنموا الصيام إلى الليل
واستغفروا الله	١١٣ الاعتكاف
فإذا قضيت مناسككم	١١٥ قوله تعالى: فلا تقربوها الآية
فأذكروا الله كلركم آباءكم	١١٦ حكم الأموال
فإن الناس من يقول ربنا آتانا في الدنيا وما له	قوله تعالى: ولا تأكلوا أموالكم بينكم الآية
ومنهم من يقول ربنا آتانا في الدنيا حسنة الآية	١١٩ يسألونك عن الأهل
وأذكروا الله في أيام معدودات	١٢٤ وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها الآية
فإن تعمل في يومين فلا إثم عليه	١٢٧ وقائوا في سبيل الله الآية
ومن الناس من يحببكم قوله	١٢٩ وأقنوم حيث تفتنوم
وهو ألد الحصاص	١٣٠ والفتنة أشد من القتل
وإذا قيل له اتق الله	١٣١ ولا تقنوم عند المسجد الحرام
لحسبه جهنم	١٣٢ وقائوم حتى لا تكون فتنة
ومن الناس من يشري نفسه	١٣٣ الشهر الحرام بالثمن الحرام
بأهله الذين آمنوا أدخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان	١٣٥ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه
إنه لكم عدو مبين	١٣٦ وأنفقوا في سبيل الله
فإن زلتم من بعد ما جاء تكم البينات	١٣٧ ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة
هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضى الأمر	١٣٨ وأقوا الحج والعمرة لله
وللى الله ترجع الأمور (ثم)	١٤٥ فإن أحصرتم
	١٥١ فإن كان منكم مريضا
	١٥٢ من صيام أو صدقة أو نكاح
	١٥٣ فاستفسر من الهدى
	١٥٥ فمن لم يجد صيام ثلاثة أيام
	١٥٦ تلك عشرة كاملة

التفسير الكبير
سُورَةُ
الْحَجِّ وَالْأَنْعَامِ

لِلْجَزْءِ السَّادِسِ

الطبعة الشائنة

دار احياء التراث العربي
بيروت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سَلَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمْ آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَنْ يُدِلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٢١١﴾

قوله تعالى (سل بني إسرائيل كم آتيناهم من آية بينة ومن يدل نعمة الله من بعد ما جاءته فإن الله شديد العقاب) .

في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) (سل) كان في الأصل أسأل فتركت الهمزة التي هي عين الفعل لكثرة الدور في الكلام تخفيفاً ، وقلبت حركتها إلى الساكن الذي قبلها ، وعند هذا التصريف استغنى عن ألف الوصل ، وقال قطرب : يقال سأل يسأل مثل زار الأسد يزار ، وسأل يسأل ، مثل عاف يخاف ، والأمر فيه : سل مثل خف ، وهذا التقدير قرأ نافع وابن عامر (سال سائل) حل وزن قال ، وكال ، وقوله (كم) هو اسم مبنى على السكون موضوع للعدد ، يقال إنه من تأليف كاف التنبيه مع (ما) ثم قصرت (ما) وسكنت الميم ، وينبت على السكون لئلا يمتنع حذف الاستفهام ، وهي تارة تستعمل في الخبر وتارة في الاستفهام وأكثر لغة العرب الجر به عند الخبر ، والنصب عند الاستفهام ، ومن العرب من ينصب به في الخبر ، ويجر به في الاستفهام ، وهي هنا يحتمل أن تكون استفهامية ، وأن تكون خبرية .

(المسألة الثانية) اعلم أنه ليس المقصود : سل بني إسرائيل ليخبروك عن تلك الآيات ففعلها وذلك لأن الرسول عليه الصلاة والسلام كان عالماً بتلك الأحوال بأعلام الله تعالى إياه ، بل المقصود منه المبالغة في الزجر عن الإعراض عن دلائل الله تعالى ، وبيان هذا الكلام أنه تعالى قال (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ، ولا تتبعوا خطوات الشيطان) فأمر بالإسلام ونهى عن الكفر ، ثم قال (فان زلتم من بعد ما جاءكم التكمينات) أي فان أصرتم من هذا التاكليف

صرتم مستحقين للتعذيب بقوله (فاعلموا أن الله عزيز حكيم) ثم بين ذلك التعذيب بقوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة) ثم ثلث ذلك التعذيب بقوله (سل بني إسرائيل) يعني سل هؤلاء الحاضرين أكلنا آياتنا أسلافهم آيات بينات فأنكروها ، لاجرم استوجبوا العقاب من الله تعالى ، وذلك تنبيه هؤلاء الحاضرين على أنهم لو ذلوا عن آيات الله لو كفوا في العذاب كما وقع أولئك المتقدمون فيه ، وللقصود من ذكر هذه الحكاية أن يمتدحوا بفهم ، كما قال تعالى (فاعتبروا يا أولي الأبصار) وقال (لقد كان في قصصهم عبرة لأولئك الذين لا يبالون) فهذا بيان وجه التنظيم .

(المسألة الثالثة) فرق أبو عمرو في (سل) بين الاتصال براء وقاء وبين الاستئناف ، فقرأ (سلم) و (سل بني إسرائيل) بفهم مرز (وأسأل القرية فأسأل الذين يقرؤون الكتاب) ، وأسأوا الله من فضله) بالهمز ، وسوى الكسائي بين الكل ، وقرأ الكل بفتح مرز وجه الفرق أن التخفيف في الاستئناف وصلة إلى إسقاط الهمة المتبادئة وهي مستقلة وليس كذلك في الاتصال والكسائي أتبع المصنف ، لأن الألف ساقطة فيها أجمع .

(المسألة الرابعة) قوله (من آية بينة) فيه قولان (أحدهما) المراد به معجرات موسى عليه السلام ، نحو خلق البحر ، وتقليل الغمام ، وإزالة المن والسوى ، وتثاق الجبل ، وتكليم الله تعالى لموسى عليه السلام من السحاب ، وإزالة التوراة عليهم ، وتبيين الهدى من الكفر لهم ، لكل ذلك آيات بينات .

(والقول الثاني) أن المعنى : كم آتيناهم من حجة بينة لمحمد عليه الصلاة والسلام ، يعلم بها صدقه وصحة شريعته .

أما قوله تعالى (ومن يدل نعمة الله) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرئ : (ومن يدل) بالتخفيف .

(المسألة الثانية) قال أبو مسلم : في الآية حذف ، والتقدير : كم آتيناهم من آية بينة وكفروا بها لكن لا يدل على هذا الإظهار قوله (ومن يدل نعمة الله) .

(المسألة الثالثة) في نعمة الله هنا قولان (أحدهما) إنه المراد آياته ودلائله وهي من أجل أقسام نعم الله لأنها أسباب الهدى والنجاة من الضلالة ، ثم على هذا القول في تبديلهما إياها وجهان فمن قال المراد بالآية البينة معجرات موسى عليه السلام ، قال : المراد بتبديلها أن الله تعالى أظهرها لتكون أسباب هدام مجسوما أسباب ضلالتهم كقوله (فوادتهم رجساً إلى رجسهم) ومن قال : المراد بالآية البينة حافى التوراة والإنجيل من دلائل نبوة محمد عليه السلام ، قال : المراد من تبديلها تحريفها وإدخال الفسقة فيها .

(والقول الثاني) المراد بنعمة الله ما آتاهم الله من أسباب الصحة والأمن والكفاية والله تعالى

زَيْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا
وَالَّذِينَ اتَّقَوْا قَوْمَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (٢١٢)

هو الذي أبدل النعمة بالنعمة لما كفروا ، ولكن أضاف التبديل إليهم لأنه سبب من جهتهم وهو ترك القيام بما وجب عليهم من العمل بتلك الآيات البينات .

أما قوله تعالى (من بعد ما جاءته) فان فسرنا النعمة بإتياء الآيات والبراهين كان المراد من قوله (من بعد ما جاءته) أي من بعد ما تمكن من معرفتها ، أو من بعد ما عرفها كقوله تعالى (ثم يعرفونه من بعد ما ظفروه وهم يطعون) لأنه إذا لم يتمكن من معرفتها أو لم يعرفها ، فكأنها غائبة عنه ، وإن فسرنا النعمة بما يتعلق بالدنيا من الصحة والأمن والكفاية ، فلا شك أن عند حصول هذه الأسباب يكون الفكر أوجب فكان الكفر أفتح ، فلهذا قال (فان الله شديد العقاب) قال الواحدى رحمه الله تعالى : وفيه إظهار ، والمعنى شديد العقاب له ، وأقول : بين هذان التفسيرين في كتاب دلائل الإجماع أن ترك هذا الإختيار أولى ، وذلك لأن المقصود من الآية التنوير بكونه في ذاته موصوفاً بأنه شديد العقاب ، من غير التفات إلى كونه شديد العقاب لهذا أو لذلك ، ثم قال الواحدى رحمه الله : والعقاب عذاب يعقب الجرم .

قوله تعالى (زين للذين كفروا الحياة الدنيا ويسخرون من الذين آمنوا والذين اتقوا قومهم يوم القيامة والله يرزق من يشاء بغير حساب) .

اعلم أنه تعالى لما ذكر من قبل حال من يدل نعمة الله من بعد ما جاءته وهم الكفار الذين كذبوا بالأنبياء وعدلوا عنها أثبتهم الله تعالى بذكر النسب الذي لأجله كانت هذه طريقتهم فقال (زين للذين كفروا الحياة الدنيا) وعصّل هذا الكلام تعريف المؤمنين ضمف عقول الكفار والمشرّكين في ترجيح الثاني من دينة الدنيا على الباقي من درجات الآخرة .
وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) إنما قل : زينت لوجوه (أحدها) وهو قول الفراء : أن الحياة والإحياء واحد ، فان أنت فعل اللفظ ، وإن ذكر فعل المعنى كقوله (فن جاءه موهبة من ربه ، وأخذ الذين ظفروا الصلابة) (وثانيتها) وهو قول الزجاج أن تأنييد الحياة ليس بمحقق ، لأنه ليس حيواناً يلازمه ذكر ، مثل امرأة ورجل ، وفاته وجل ، بل معنى الحياة والمعيش والبقاء واحد فكأنه قال : زين للذين كفروا الحياة الدنيا والبقاء (وثالثها) وهو قول ابن الأنباري : إنما قل : زين ، لأنه فصل بين زين وبين الحياة الدنيا ، بقوله (للذين كفروا) وإذا فصل بين فعل المؤنث وبين الإسم

قوله تعالى : زين للذين كفروا الحياة . الآية

بفواصل ، حسن تذكير الفعل ، لأن الفاصل يفنى عن ثناء التأنيث .

(المسألة الثانية) ذكروا في سبب النزول وجوها :

(فالرواية الأولى) قال ابن عباس : نزلت في أبي جهل و رؤساء قريش ، كانوا يسخرون من فقراء المسلمين ، كعبد الله بن مسعود ، وعمار ، وخباب ، وسالم مولى أبي حذيفة ، وعمار بن فهيرة وأبي عبيدة بن الجراح بسبب ما كانوا فيه من الفقر والغرور والصد على أنواع البلاء مع أن الكفار كانوا في التمتع والراحة .

(والرواية الثانية) نزلت في رؤساء اليهود وعلماهم من بني قريظة والنضير وبني قينقاع ، صغروا من فقراء المسلمين المهاجرين ، حيث أخرجوا من ديارهم وأموالهم .

(والرواية الثالثة) قال مقاتل : نزلت في المنافقين عبد الله بن أبي رباح ، كانوا يسخرون من ضعفاء المسلمين وفقراء المهاجرين ، وأعلم أنه لا مانع من نزولها في جميعهم .

(والمسألة الثالثة) اختلفوا في كيفية هذا التزيين ، أما المتزلة فذكروا وجوها (أحدها) قال الجبائي : الذين هو خوة الجن والإنس ، زينوا لكفار الحرص على الدنيا ، وبقبحوا أمر الآخرة في أعينهم ، وأومروا أن لا يهتفوا لما يقال من أمر الآخرة ، فلا تنصروا ميثكم في الدنيا قال : وأما الذي يقوله المجهرة من أنه تعالى زين ذلك فهو باطل ، لأن المزين للشيء هو المخبر عن حسنه فان كان المزين هو الله تعالى ، فاما أن يكون صادقا في ذلك التزيين ، وإما أن يكون كاذبا ، فان كان صادقا وجب أن يكون مازيه حسنا ، فيكون قاطعه المستحسن له مصيبا وذلك يوجب أن الكافر مصيب في كفره ومعضته ، وهذا القول كفر ، وإن كان كاذبا في ذلك التزيين أدى ذلك إلى أن لا يثبت منه تعالى بقول ولا خبر ، وهذا أيضا كفر ، قال : فصح أن المراد من الآية أن المزين هو العيطان ، هذا تمام كلام أبي على الجبائي في تفسيره .

وأقول هذا ضعيف لأن قوله تعالى (زين للذين كفروا) يتناول جميع الكفار ، فهذا يقتضي أن يكون لجميع الكفار زين ، والمزين لجميع الكفار لا بد وأن يكون مغايرا لهم ، إلا أن يقال : إن كل واحد منهم كان زين للآخر ، وحيث يصير دورا ثبت أن الذي زين المكفر لجميع الكفار لا بد وأن يكون مغايرا لهم ، فيطرد قوله : إن المزين هم خوة الجن والإنس ، وذلك لأن هؤلاء القواة داخلون في الكفار أيضا ، وقد بينا أن المزين لا بد وأن يكون فهمهم ، ثبت أن هذا التأويل ضعيف ، وأما قوله : المزين للشيء هو المخبر عن حسنه فهذا منوع ، بل المزين من يحمل الشيء موصوفا بالزينة ، وهي صفات قائمة بالشيء باعتبارها يكون الشيء مؤنثا ، وعلى هذا التقدير سقط كلامه ، ثم إن سلمنا أن المزين للشيء هو المخبر عن حسنه ، فلم لا يجهز أن يقال : الله تعالى أخبر عن حسنه ، والمراد أنه تعالى أخبر عما فيها من اللذات والطيبات

والراعات ، والإخبار عن ذلك ليس بكذب ، والتصديق بها ليس بكفر ، فسقط كلام أبي حل في هذا الباب بالكلية .

(التأويل الثاني) قال أبو مسلم : يحتمل في (زين للذين كفروا) أنهم زينوا لأنفسهم والعرب يقولون لمن يمد منهم : أين يذهب بك لا يريدون أن ذاهبا ذهب به وهو معنى قوله تعالى في الآية الكثيرة (أنى يؤفكون ، أنى يصرفون) إلى غير ذلك ، وأكده بقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تلهكم أموالكم ولا أولادكم من ذكر الله) بإضاف ذلك إليهما لما كانا كالسبب ، ولما كان الصبيان لا يحل أن يعمل الإنسان على الفعل قهرا فالإنسان في الحقيقة هو الذى زين لنفسه ، وأعلم أن هذا ضيف ، وذلك لأن قوله (زين) يقتضى أن موبنا دينه ، والمدول عن الحقيقة إلى المجاز غير ممكن .

(التأويل الثالث) أن هذا المزين هو الله تعالى زيدل على صحة هذا التأويل وجهان (أحدهما) قراءة من قرأ (زين للذين كفروا الحياة الدنيا) على البناء للفاعل (الثاني) قوله تعالى (إنا جعلناها على الأرض زينة لما نبغوم أيهم أحسن حالا) ثم القائلون بهذا التأويل ذكروا وجوها (الأول) يحتج أن يكون تعالى هو المزين بما أظهره في الدنيا من الزهرة والنضارة والطيب واللذة ، وإنما فعل ذلك ابتلاء لعباده ، ونظيره قوله تعالى (زين للناس حب الشهوات) إلى قوله (قل أن أنبتكم بحجر من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات) وقال أيضا (السمال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير أملا) وقالوا : فهذه الآيات متوافقة ، والمعنى في الكل أن الله جل جلاله جعل الدنيا دار ابتلاء وامتحان ، فركب في الطباع الميل إلى اللذات وحب الشهوات لا حل سبيل الإلجاء الذى لا يمكن تركه ، بل على سبيل التحبيب الذى تميل إليه النفس مع إمكان ردها عنه لئلا يلبس بذلك الإمتحان ، وليجاهد المؤمن هواه فيقصر نفسه على المباح ويكفها عن الحرام (الثاني) أن المراد من التزيين أنه تعالى أمهلهم في الدنيا ، ولم يمنهم من الإقبال عليها ، والحرص الشديد في طلبها ، فهذا الإمهال هو المسمى بالتزيين .

وأعلم أن جملة هذه الوجوه التى قلناها من المتنقلة يتوجه عليها سؤال واحد وهو أن حصول هذه الزينة في قلوب الكفار لا بد له من محدث وإلا فقد وقع المحدث لا عن مؤثر وهذا محال ثم هذا التزيين الحاصل في قلوب الكفار هل يرجع جانب الكفر والمصيبة على جانب الإيمان والطاعة أو ما يرجع فان لم يرجع البتة بل الإنسان مع حصول هذه الزينة في قلبه كحول لا مع حصولها في قلبه فهذا يمنع كونه تزيينا في قلبه ، والنص دل على أنه حصل هذا التزيين ، وإن قلنا بأن حصول هذا التزيين في قلبه يرجع جانب الكفر والمصيبة ، على جانب الإيمان والطاعة ، فقد زال الإختيار لأن حال الإستواء لما امتنع حصول الرجحان ، لحال صهروة أحد الطرفين مرجوحا كان أولى باستتاع الوقوع ، وإذا صار المرجح يتمتع الوقوع صار الواجب واجب الوقوع ، ضرورة

أنه لا يخرج عن التقيضين فهذا هو توجيه السؤال ومعلوم أنه لا يندفع بالوجهه التي ذكرها هؤلاء المعتزلة .

(الوجه الثالث) في تقرير هذا التأويل أن المراد: أن الله تعالى زين من الحياة الدنيا ما كان من المباحات دون المحظورات ، وحل هذا الوجه سقط الإشكال ، وهذا أيضاً ضعيف ، وذلك لأن الله تعالى خص بهذا التزيين الكفار ، وتزيين المباحات لا يختص به الكافر ، فيمتنع أن يكون المراد بهذا التزيين تزيين المباحات ، وأيضاً فإن المؤمن إذا تمتع بالمباحات من طيبات الدنيا يكون متمتع بها مع الخوف والوجل من الحساب في الآخرة فهو وإن كثرت ماله وجهه فبفضه مكدر منزه ، وأكثر فرضه أجر الآخرة ، وإنما يعد الدنيا كالوعيلة إليها ، وليس كذلك الكافر ، فإنه وإن قلت ذات يده فسروره بها يكون غالباً على ظنه ، لاهتقاده أنها كمال المقصود دون غيرها ، وإذا كان هذا حاله صح أنه ليس المراد من الآية تزيين المباحات ، وأيضاً أنه تعالى أتبع تلك الآية بقوله (ويسخرون من الذين آمنوا) وذلك مشعر بأنهم كانوا يسخرون منهم في تركهم اللذات المحظورة ، وتحملهم المفاق الواجبة ، فدل على أن ذلك التزيين ما وقع في المباحات بل وقع في المحظورات .

وأما أصحابنا فأنهم حلوا التزيين على أنه تعالى خلق في قلبه إرادة الأشياء والتقديره على تلك الأشياء ، بل خلق تلك الأفعال والأحوال ، وهذا بناء على أن الخالق لا فضل العباد ليس إلا الله سبحانه ، وعلى هذا الوجه ظهر المراد من الآية .

أما قوله تعالى (ويسخرون من الذين آمنوا) فقد روينا في كيفية تلك السخرية وجوهاً من الروايات ، قال الواحدى: قوله (ويسخرون) مستأق غير مطوف على زين ، ولا يبعد استئناف المستقبل بعد الماضي ، وذلك لأن الله أخبر عنهم بزين وهو ماض ، ثم أخبر عنهم بفعل يديمونه فقال (ويسخرون من الذين آمنوا) ومعنى هذه السخرية أنهم كانوا يقولون هؤلاء المساكين تركوا لذات الدنيا وطيباتها وشهواتها ويتحملون المفاق والمتأهب لطلب الآخرة مع أن القول بالآخرة قول باطل ، ولا شك أنه لو بطل القول بالمعاد لكانت هذه السخرية لازمة أما لو ثبت القول بصحة المعاد كانت السخرية متقلبه عليهم لأن من أعرض عن الملك الأبدي بسبب لذات حقيره في أغناس معدودة لم يوجد في الخلق أحد أولى بالسخرية منه ، بل قال بعض المحققين الإعراض عن الدنيا ، والإقبال على الآخرة هو الحرم على جميع التقديرات فإنه إن بطل القول بالآخرة لم يكن الغائم إلا لذات حقيره وأغناساً معدودة وإن صح القول بالآخرة كان الإعراض عن الدنيا والإقبال على الآخرة أمراً متيناً ثبت أن تلك السخرية كانت باطلة وأن مرد السخرية عليهم أول .

أما قوله تعالى (والذين اتقوا فوهم يوم القيامة) ففيه سؤالان :
 (السؤال الأول) لم قال (من الذين آمنوا) ثم قال (والذين اتقوا) ؟
 (الجواب) ليظهر به أن السعادة الكبرى لا تحصل إلا للؤمن التقى ، وليكون بشأ للؤمنين على التقوى .

(السؤال الثاني) ما المراد بهذه الفوقية ؟
 (الجواب) فيه وجوه (أحدها) أن يكون المراد بالفوقية الفوقية بالمسكان ، لأن المؤمنين يكونون في طين من الماء والكافرين يكونون في بهين من الأرض (وثانيها) يحتمل أن يكون المراد بالفوقية الفوقية في الكرامة والدرجة .
 فان قيل : إنما يقال : فلان فوق فلان في الكرامة ، إذا كان كل واحد منهما في الكرامة ثم يكون أحدهما أريد حالا من الآخر في تلك الكرامة ، والكافر ليس له شيء من الكرامة فكيف يقال : المؤمن فوقه في الكرامة .

قلنا : المراد أنهم كانوا فوهم في سمادات الدنيا ثم في الآخرة ينقلب الأمر ، فانه تعالى يعطي المؤمن من سمادات الآخرة ما يكون فوق السمادات الدنيوية التي كانت حاصلة للكافرين ، (وثالثها) أن يكون المراد : أنهم فوهم في الجنة يوم القيامة ، وذلك لأن شبهات الكفار ربما كانت تقع في قلوب المؤمنين ، ثم أنهم كانوا يردونها عن قلوبهم بمدد توفيق الله تعالى ، وأما يوم القيامة فلا يبقى شيء من ذلك ، بل نزول الصعبات ، ولا تترز وساوس الشيطان ، كما قال تعالى (إن الذين أجروا كانوا من الذين آمنوا يضحكون - إلى قوله - فاليوم الذين آمنوا) الآية (ورابعها) أن سعرة المؤمنين بالكفار يوم القيامة فوق سعرة الكافرين بالمؤمنين في الدنيا لأن سعرة الكافر بالمؤمن باطلة ، وهي مع بطلانها متفضية ، وسعرة المؤمن بالكافر في الآخرة حقة ومع حقيقتها هي دائمة باقية .

(السؤال الثالث) هل تدل الآية على القطع بوحيد الفساق فان لقائل أن يقول : إنه تعالى خص الذين اتقوا بهذه الفوقية فالذين لا يكونون موصوفين بالتقوى وجب أن لا تحصل لهم هذه الفوقية وإذا لم تحصل هذه للفوقية كانوا من أهل النار .

(الجواب) هكذا تمسك بالمفهوم ، فلا يكون أقوى في الدلالة من المومات التي بينا أنها مختصرة بدلائل المفرد .

أما قوله تعالى (والله يرزق من يشاء بغير حساب) فيحتمل أن يكون المراد منه ما يعطي الله المتقين في الآخرة من الثواب ، ويحتمل أن يكون المراد ما يعطي في الدنيا أصناف عبيده من المؤمنين والكافرين فإذا حملناه على رزق الآخرة احتمل وجوها (أحدها) أنه يرزق من يشاء في

الأخرة ، وهم المؤمنون بغير حساب ، أى رزقا واسعا رغدا لا فناء له ، ولا انقطاع ، وهو كقوله (فأولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب) فأت كل ما دخل تحت الحساب والمحصر والتقدير فهو متناه ، فما لا يكون متناهما كان لا محالة خارجا عن الحساب (وثالثها) أن المتافع الواصلة إليهم فى الجنة بعضها ثواب وبعضها تفضل كما قال (فيوفهم أجورهم ويزيدهم من فضله) فالفضل منه بلا حساب (وثالثها) أنه لا يحتاج تفادها عنده ، فيحتاج إلى حساب ما يخرج منه ، لأن المعطى إنما يحاسب ليعلم لمقدار ما يعطى وما يبق ، فلا يتجاوز فى عطاياه إلى ما يصح به ، والله لا يحتاج إلى الحساب ، لأنه عالم غنى لا نهاية لمقدوراته (ورابعها) أنه أراد بهذا رزق أهل الجنة ، وذلك لأن الحساب إنما يحتاج إليه إذا كان بحيث إذا أعطى شيئا انتقص قدر الواجب عما كان ، والثواب ليس كذلك فإنه بعد انقضاء الأدوار والأعصار يكون الثواب المستحق بحكم الوعد والفضل باقيا ، فعلى هذا لا يتطرق الحساب البتة إلى الثواب (وخامسها) أراد أن الذى يعطى لا نسبة له إلى ما فى الخزائنة لأن الذى يعطى فى كل وقت يكون متناهما لا محالة ، والذى فى خزائنة قدرة الله غير متناه والمتناهى لانسبة له إلى غير المتناهى فهذا هو المراد من قوله (بغير حساب) وهو إشارة إلى أنه لا نهاية لمقدورات الله تعالى (وسادسها) (بغير حساب) أى بغير استحقاق يقال لفلان هل فلان حساب إذا كان له عليه حق ، وهذا يدل على أنه لا يستحق عليه أحد شيئا ، وليس لأحد معه حساب بل كل ما أعطاه فقد أعطاه بمجرد الفضل والإحسان ، لا بسبب الاستحقاق (وسابعها) (بغير حساب) أى يزيد على قدر الكفاية ، يقال : فلان يتفق بالحساب إذا كان لا يزيد على قدر الكفاية ، فأما إذا زاد عليه فانه يقال : يتفق بغير حساب (وثامنها) (بغير حساب) أى يعطى كثيرا لأن ما دخله الحساب فهو قليل .

واعلم أن هذه الوجوه كلها محتملة وعطايا الله لها منتظمة فيجوز أن يكون المراد كلها والله أعلم . أما إذا حملنا الآية على ما يعطى فى الدنيا أصناف عباد من المؤمنين والكافرين ففيه وجوه : (أحدها) وهو الذى ينظم الآية أن الكفار إنما كانوا يدينون من قراء المسلمين لأنهم كانوا يستولون بمحصل السعادات الدينية على أنهم على الحق ويحرمون قراء المسلمين من تلك السعادات على أنهم على الباطل ، فآلة تعالى أبطل هذه المقدمة بقوله (والله يرزق من يشاء بغير حساب) أى أنه يعطى فى الدنيا من يشاء من غير أن يكون ذلك منبئا عن كون المعطى عبقا أو مبطلا أو محسنا أو مسيئا وذلك متعلق بمحض المشيئة ، فقد وسع الدنيا على قارون ، ورضيها على أيوب عليه السلام ، فلا يجوز لكم أيها الكفار أن تستولوا بمحصل متاع الدنيا لكم وهدم حصولها لقراء المسلمين على كونكم محقين وكونهم مبطلين ، بل الكافر قد يوسع عليه زيادة فى الاستدراج ، والمؤمن قد يضيق عليه زيادة فى الابتلاء والامتحان ، ولهذا قال تعالى (ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا يَنْهَى فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى

لمن يكفر بالرحمن ليوثهم سقفاً من فضة) (وثانها) أن المعنى: أن الله يرزق من يشاء في الدنيا من كافر ومؤمن بنهر حساب يكون لأحد عليه، ولا مطالبة، ولا توبة، ولا سؤال سائل، والمقصود منه أن لا يقول الكافر: لو كان المؤمن على الحق فلم لم يوسع عليه في الدنيا؟ وأن لا يقول المؤمن: إن كان الكافر مبطلاً فلم وسع عليه في الدنيا؟ بل الإعتراض ساقط، والأمر أمره، والحكم حكمه (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) (وثالثها) قوله (بنهر حساب) أي من حيث لا يحتسب كما يقول الرجل إذا جاءه ما لم يكن في تقديره: لم يكن هذا في حسابي، فعلى هذا الوجه يكون معنى الآية: أن هؤلاء الكفار وإن كانوا يسخرون من الذين آمنوا لفقرهم، فاقه تعالى قد يرزق من يشاء من حيث لا يحتسب، ولعله يفعل ذلك بالمؤمنين، قال القفال رحمه الله: وقد فصل ذلك بهم فأغناهم بما آفاه عليهم من أموال صناديد قريش ورؤساء اليهود، وبما فزع على رسوله صلى الله عليه وسلم بعد وفاته على أيدي أصحابه حتى ملكوا كنوز كسرى وقهر:

فان قيل: قد قال تعالى في صفة المتقين وما يصل إليهم (عطاء حساباً) أليس ذلك كالتناقص لما في هذه الآية .

قلت: أما من حل قوله (بنهر حساب) على التفضل، وحل قوله (عطاء حساباً) على المستحق بحسب الوعد على ما هو قولنا، أو بحسب الإستحقاق على ما هو قول المعتزلة، فالسؤال ساقط، وأما من حل قوله (بنهر حساب) على سائر الوجوه، فله أن يقول: إن ذلك العطاء إذا كان يتنابه في الأوقات ويتأخر، صح من هذا الوجه أن يوصف بكونه عطاء حساباً، ولا ينقضه ما ذكرناه في معنى قوله (بنهر حساب) .

قوله تعالى (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء إلى

صراط مستقيم «٢١٣»

صراط مستقيم .

اعلم أنه تعالى لما بين في هذه الآية المتقدمة أن سبب إصرار هؤلاء الكفار على كفرهم هو حب الدنيا ، بين في هذه الآية أن هذا المعنى غير مختص بهذا الزمان ، بل كان حاصله في الأزمنة المتقدمة ، لأن الناس كانوا أمة واحدة قائمة على الحق ، ثم اختلفوا وما كان اختلافهم إلا بسبب البنى والتحاسد والتنازع في طلب الدنيا فهذا هو الكلام في ترتيب النظم .
وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قال القفال : الأمة القوم المجتمعون على الشيء الواحد يقتدى بعضهم ببعض ، وهو مأخوذ من الاتهام .

(المسألة الثانية) دللت الآية على أن الناس كانوا أمة واحدة ، ولكنها ما دلت على أنهم كانوا أمة واحدة في الحق أم في الباطل ، واختلف المفسرون فيه على ثلاثة أقوال :

(القول الأول) أنهم كانوا على دين واحد وهو الإيمان والحق ، وهذا قول أكثر المحققين ، ويدل عليه وجوه (الأول) ما ذكره القفال فقال : الدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية (فبعت الله النبيين مبشرين ومنذرين وأزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيها اختلفوا فيه) فهذا يدل على أنه الأنبياء عليهم السلام إنما يمشوا حين الاختلاف ، ويتأكد هذا بقوله تعالى (وما كان الناس إلا أمة واحدة اختلفوا) ويتأكد أيضاً بما نقل عن ابن مسعود أنه قرأ (كان الناس أمة واحدة اختلفوا فبعت الله النبيين - إلى قوله - ليحكم بين الناس فيها اختلفوا فيه) .

إذا هرفت هذا فنقول : الفاء في قوله (فبعت الله النبيين) تقتضي أن يكون بينهم بعد الاختلاف ولو كانوا قبل ذلك أمة واحدة في الكفر ، لكانت بعثة الرسل قبل هذا الاختلاف أولى ، لأنهم لما يمشوا عند ما كان بعضهم معاً وبعضهم مبطلاً ، فلأن يمشوا حين ما كانوا كلهم مبطلين مصرين على الكفر كان أولى ، وهذا الوجه الذي ذكره القفال رحمه الله حسن في هذا الموضوع (وثانها) أنه تعالى حكم بأنه كان الناس أمة واحدة ، ثم أدرجنا فيه اختلفوا بحسب دلالة الدليل عليه ، وبحسب قراءة ابن مسعود ، ثم قال (وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بنيائهم) والظاهر أن المراد من هذا الاختلاف هو الاختلاف الحاصل بعد ذلك الإتيان المهار إليه ، بقوله (كان الناس أمة واحدة) ثم حكم على هذا الاختلاف بأنه إنما حصل بسبب البنى ، وهذا الوصف لا يليق إلا بالمذاهب الباطلة ، فدللت الآية على أن المذاهب الباطلة إنما حصلت

بسبب البنى ، وهذا يدل على أن الإتيان الذي كان حاصل قبل حصول هذا الاختلاف إنما كان في الحق لا في الباطل ، ثبت أن الناس كانوا أمة واحدة في الدين الحق لا في الدين الباطل (وثالثها) أن آدم عليه السلام لما بعثه الله رسولا إلى أولاده ، قال لكل كانوا مسلمين مطيعين لله تعالى ، ولم يحدث فيما بينهم اختلاف في الدين ، إلى أن قتل قابيل هابيل بسبب الحسد والبنى ، وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر ، والآية منطوقة عليه ، لأن الناس هم آدم وأولاده من الذكور والإناث ، كانوا أمة واحدة على الحق ، ثم اختلفوا بسبب البنى والحسد ، كما حكى الله عن ابنى آدم (إذ قربا قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر) فلم يكن ذلك القتل والكفر بالله إلا بسبب البنى والحسد ، وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر والآية منطوقة عليه (ورابعها) أنه لما فرقت الأرض بالطوفان لم يبق إلا أهل السفينة ، وكلم كانوا على الحق والدين الصحيح ، ثم اختلفوا بعد ذلك ، وهذه القصة مما عرفت ثبوتها بالدلائل القاطعة والنقل المتواتر ، إلا أنهم اختلفوا بعد ذلك ، ثبت أن الناس كانوا أمة واحدة على الحق ثم اختلفوا بعد ذلك ولم يبق البتة بشئ من الدلائل أنهم كانوا مطيعين على الباطل والكفر ، وإذا كان كذلك وجب حل اللفظ على ما ثبت بالدليل وأن لا يصح على ما لم يثبت بشئ من الدلائل .

(وخامسها) وهو أن الدين الحق لا سبيل إليه إلا بالنظر والنظر لا معنى له إلا ترتيب المقدمات لتوصل بها إلى النتائج ، وتلك المقدمات إن كانت نظرية افتقرت إلى مقدمات أخر ولزم الدور أو التسلسل وهما باطلان فوجب انتهاء النظريات بالآخرة إلى الضروريات ، وكان المقدمات يجب انتهائهما إلى الضروريات فترتيب المقدمات يجب انتهائهما أيضاً إلى ترتيب تعلم محتمة بضرورة العقل وإذا كانت النظريات مستندة إلى مقامات تعلم محتمة بضرورة العقل ، وإلى ترتيبات تعلم محتمة بضرورة العقل ، وجب القطع بأن العقل السليم لا يغلط لو لم يعرض له سبب من خارج ، فاما إذا عرض له سبب خارجي ، فهناك يحصل الغلط فثبت أن ما بالذات هو الصواب وما بالعرض هو الخطأ ، وما بالذات أقدم مما بالعرض بحسب الاستحقاق وبحسب الزمان أيضاً ، هذا هو الاظهر فثبت أن الأولى أن يقال : كان الناس أمة واحدة في الدين الحق ، ثم اختلفوا بعد ذلك لأسباب خارجية وهي البنى والحسد ، فهذا دليل مقول ولفظ القرآن مطابق له فوجب المصير إليه .
فإن قيل : فما المراد من قوله (ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم) .
قلنا : المعنى ولاجل أن يرحمهم خلقهم .

(وسادسها) قوله عليه السلام « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » دل الحديث على أن المولود لو ترك مع فطرته الأصلية لما كان على شيء من الأديان الباطلة ، وأنه إنما يقدم على الدين الباطل لأسباب خارجية ، وهي سمي الأبرين في ذلك وحصول الإفراض

الفاسدة من البغي والحسد (وسايعها) أن الله تعالى لما قال (ألسن بريك قالوا بلى) فذلك اليوم كانوا أمة واحدة على الدين الحق ، وهذا القول مروى عن أبي بن كعب وجماعة من المفسرين ، إلا أن المتكلمين في هذه القصة أبحاثاً كثيرة ، ولا حاجة بنا في نصرة هذا القول بمد تلك الوجوه الستة التي ذكرناها إلى هذا الوجه ، فهذا جملة الكلام في تقرير هذا القول .

(أما الوجه الثاني) وهو أن الناس كانوا أمة واحدة في الدين الباطل ، فهذا قول طائفة من المفسرين كالحسن ومطاع وابن عباس ، واحتجوا بالآية والخبر أما الآية فقولہ (فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين) وهو لا يليق إلا بذلك ، وأما الخبر فـأروى عن النبي عليه السلام « أن الله تعالى نظر إلى أهل الأرض عرجهم ومجمهم فبعثهم إلا بقايا من أهل الكتاب » .

(وجوابه) ما بينا أن هذا لا يليق إلا بضده ، وذلك لأن عند الإختلاف لما وجبت البعثة ، فلو كان الإختلاف السابق اتفاقاً على الكفر لكانت البعثة في ذلك الوقت أولى ، وحيث لم تحصل البعثة هناك هلينا أن ذلك الإختلاف كان اتفاقاً على الحق لا على الباطل ، ثم اختلف القائلون بهذا القول أنه متى كان الناس متفقين على الكفر فقبل من وفاة آدم إلى زمان نوح عليه السلام كانوا كفاراً ، ثم سألوهم أنفسهم سؤالاً وقالوا : أليس فيهم من كان مسلماً نحو هابيل وشيث وأدريس ، وأجابوا بأن الغالب كان هو الكفر والحكم للغالب ، ولا يمتد بالقليل في الكثير كما لا يمتد بالضمير القليل في البير الكثير ، وقد يقال : دار الإسلام وإن كان فيها غير المسلمين ودار الحرب وإن كان فيها مسلمون .

(القول الثالث) وهو اختيار أبي مسلم والقاضي : أن الناس كانوا أمة واحدة في الفسك بالشرائع العقلية ، وهي الإعراف بوجود الصانع وصفاته ، والإشتغال بخدمته وشكر نعمته ، والإجتناب عن القبائح العقلية ، كالظلم ، والكذب ، والجمل ، والبعث ، وأمثالها .

واحتج القاضي على صحة قوله بأن لفظ النبيين يفيد العموم والإستتراق ، وحرف الفاء يفيد التراخي ، فقله (فبعث الله النبيين) يفيد أن بعثه جميع الأنبياء كانت متأخرة عن كون الناس أمة واحدة ، فذلك الوحدة المتقدمة على بعثه جميع الشرائع لا بد وأن تكون وحسدة في شرهه غير مستفادة من الأنبياء ، فوجب أنه تكون في شريعة مستفادة من العقل وذلك ما بيناه ، وأيضاً فالعلم بحسن شكر المنعم ، وطاعة الخالق والإحسان إلى الخلق ، والعدل ، مفترق فيه بين الكل ، والعالم بقبح الكذب والظلم والجمل والبعث مفترق فيه بين الكل ، فالأظهر أن الناس كانوا في أول الأمر على ذلك ، ثم اختلفوا بعد ذلك لأسباب منفصلة ، ثم سأل نفسه ، فقال : أليس أول الناس آدم عليه السلام وأنه كان نبياً ، فكيف يصح إثبات الناس مكلفين قبل بعثة الرسل ، وأجاب بأنه يحتمل أنه عليه السلام مع أولاده كانوا مجتمعين على الفسك بالشرائع العقلية أولاً ، ثم إن الله

تعالى بعد ذلك بث إلى أولاده ، ويحتمل أن بعد ذلك صار شرعه مندرسا ، فالتاس رجعوا إلى انفسك بالشرائع العتيقة ، واعلم أن هذا القول لا يصح إلا مع إثبات تحسين العقل وتقييده ، والكلام فيه مشهور في الأصول .

(القول الرابع) أن الآية دللت على أن الناس كانوا أمة واحدة ، وليس فيها أنهم كانوا على الإيمان أو على الكفر ، فهو موقوف على الدليل .

(القول الخامس) أن المراد من الناس هنا أهل الكتاب من آمن بموسى عليه السلام ، وذلك لأننا بينا أن هذه الآية متعلقة بما تقدم من قوله (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة) وذكرنا أن كثيرا من المفسرين ذهبوا أن تلك الآية نزلت في اليهود ، فقوله تعالى (كان الناس أمة واحدة) أي كان الذين آمنوا بموسى أمة واحدة ، على دين واحد ، ومذهب واحد ، ثم اختلفوا بسبب البني والحسد ، فبعض الله النبيين ، وهم الذين جاؤا بعد موسى عليه السلام وأنزل معهم الكتاب ، كما بعث الزبور إلى داود ، والتوراة إلى موسى ، والإنجيل إلى عيسى ، والفرقان إلى محمد عليه السلام لتكون تلك الكتب حاكمة عليهم في تلك الأشياء التي اختلفوا فيها ، وهذا القول مطابق لنظم الآية وموافق لما قبلها ولما بعدها ، وليس فيها إشكال إلا أن تخصيص لفظ الناس في قوله (كان الناس) بقوم معينين خلاف الظاهر إلا أنك تعلم أن الإلف واللام كما تكون للاستتراق فقد تكون ابتداء لهذا ما يتعلق بهذه الآية .

أما قوله تعالى (فبعض الله النبيين مبشرين ومنذرين) فاعلم أنا ذكرنا أنه لا بد ههنا من الإخبار ، والتقدير (كان الناس أمة واحدة - فاعظفوا - فبعض الله النبيين) واعلم أن الله تعالى وصف النبيين بصفات ثلاث :

(الصفة الأولى) كونهم مبشرين .

(الصفة الثانية) كونهم منذرين وظهره قوله تعالى (رسلا مبشرين ومنذرين) وإنما قدم البشارة على الإنذار ، لأن البشارة تجري مجرى حفظ الصحة ، والإنذار يجري مجرى إزالة المرض ، ولا شك أن المقصود بالآيات هو الأول دون الثاني فلا جرم وجب تقديمه في الذكر .

(الصفة الثالثة) قوله (وأنزل معهم الكتاب بالحق) فإن قيل : إنزال الكتاب يكون قبل وصول الأمر والنهي إلى المكلفين ، ووصول الأمر والنهي إليهم يكون قبل التبشير والإنذار فلم قدم ذكر التبشير والإنذار على إنزال الكتب ؟ أجاب القاضي عنه فقال : لأن الوعد والوعيد منهم قبل بيان الشرع يمكن فيما يتصل بالعقليات من المعرفة بالله وترك العظم وغيرهما وعندى فيه وجه آخر وهو أن المكلف إنما يتحمل النظر في دلالة المجروح على الصدق وفي الفرق بين المجروح إذا عاف أنه لو لم ينظر فربما ترك الحق ليصير مستحقا للعقاب ، والحرف إنما يقوى وبكل عند التبشير

والإذار فلا جرم وجب تقديم البشارة والندارة على إزال الكتاب في الذكر ثم قال القاضي :
ظاهر هذه الآية يدل على أنه لا نبي إلا معه كتاب منزل فيه بيان الحق طالع ذلك الكتاب أم نسر
ودون ذلك الكتاب أو لم يدون وكان ذلك الكتاب معجراً أو لم يكن كذلك ، لأن كون الكتاب
منزلاً معهم لا يقتضى شيئاً من ذلك .

أما قوله تعالى (ليحكم بين الناس) فاعلم أن قوله (ليحكم) فعل فلا بد من استناده إلى شيء .
تقدم ذكره ، وقد تقدم ذكر أمور ثلاثة ، فأقربها إلى هذا اللفظ : الكتاب ، ثم التبرير ، ثم الله
فلا جرم كان إجماع كل واحد منها صحيحاً ، فيكون المعنى : ليحكم الله ، أو النبي المنزل عليه ، أو
الكتاب ، ثم إن كل واحد من هذه الإحتالات يختص بوجه ترجيح ، أما الكتاب فلأنه أقرب
المذكورات ، وأما الله فلأنه سبحانه هو الحاكم في الحقيقة لا الكتاب ، وأما النبي فلأنه هو المظهر
الحكم أن يقال : حله على الكتاب أول ، أنصى ما في الباب أن يقال : الحاكم هو الله ، فاستاد
الحكم إلى الكتاب مجاز إلا أن تقول : هذا المجاز يحسن تحمله لوجهين (الأول) أنه مجاز مشهور
يقال : حكم الكتاب بكذا ، ونصى كتاب الله بكذا ، ورضينا بكتاب الله ، وإذا جاز أن يكون
مدى وشفا ، جاز أن يكون حاكماً قال تعالى (إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين)
(والثاني) أنه يفيد تفخيم شأن القرآن وتظيم حاله .

أما قوله تعالى (فيما اختلفوا فيه) فاعلم أن المساء في قوله (فيما اختلفوا فيه) يجب أن يكون
راجعاً ، إما إلى الكتاب ، وإما إلى الحق ، لأن ذكرهما جميعاً قد تقدم ، لكن رجوعه إلى الحق
أول ، لأن الآية دللت على أنه تعالى إنما أزل الكتاب ليكون حاكماً فيما اختلفوا فيه فالكتاب
حاكم ، واختلف فيه محكوم عليه ، والحاكم يجب أن يكون منابراً للمحكوم عليه .

أما قوله تعالى (وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه) فاعلم الأول راجعة إلى الحق (والثانية)
إلى الكتاب والتقدير : وما اختلف في الحق إلا الذين أوتوا الكتاب ، ثم قال أكثر المفسرين :
المراد هؤلاء : اليهود والنصارى والله تعالى كثراً ما يذكرهم في القرآن بهذا اللفظ كقوله (وطعام
الذين أوتوا الكتاب حل لكم ، قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم) ثم المراد
باختلافهم بمحتمل أن يكون هو تكفير بعضهم بعضاً كقوله تعالى (وقالت اليهود ليست النصارى
على شيء . وقالت النصارى ليست اليهود على شيء . وهم يتلون الكتاب) وبمحتمل أن يكون اختلافهم
تبريهم وتبديلهم ، فقوله (وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه) أى وما اختلف في الحق إلا الذين
أوتوا الكتاب مع أنه كان المقصود من إزال الكتاب أن لا يختلفوا وأن يرفضوا المنازعة في الدين
واعلم أن هذا يدل على أن الإختلاف في الحق لم يوجد إلا بعد بثة الأنبياء وإزال الكتب وذلك
يوجب أن قبل بشم ما كان الإختلاف في الحق حاصل ، بل كان الإتفاق في الحق حاصل وهو

يدل على أن قوله تعالى (كان الناس أمة واحدة) معناه أمة واحدة في دين الحق .
أما قوله تعالى (من بعد ما جاءتهم البينات) فهو يقتضى أن يكون إتياء الله تعالى لإيام الكتاب كان بعد مجيء البينات فتكون هذه البينات مغايرة لا محالة لإتياء الكتاب وهذه البينات لا يمكن حملها على شيء سوى الدلائل العقلية التي نصبها الله تعالى على إثبات الأصول التي لا يمكن القول بالنبوة إلا بعد ثبوتها ، وذلك لأن المتكلمين يقولون كل ما لا يصح إثبات النبوة إلا بعد ثبوتها ، فذلك لا يمكن إثباته بالدلائل السمعية وإلا وقع الدور ، بل لابد من إثباتها بالدلائل العقلية فلهذه الدلائل هي البينات المتقدمة على إتياء الله الكتب لإيام .

أما قوله تعالى (بنياً بينهم) فالمعنى أن الدلائل إما سمعية وإما عقلية . أما السمعية فقد حصلت بإتياء الكتاب ، وأما العقلية فقد حصلت بالبينات المتقدمة على إتياء الكتاب فبعد ذلك قد تمت البينات ولم يبق في العدول قدر ولا علة ، فلو حصل الإعراض والعدول لم يكن ذلك إلا بحسب الحسد والبغى والحرص على طلب الدنيا ، ونظيره هذه الآية قوله تعالى (وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة) .

أما قوله تعالى (فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه) فاعلم أنه تعالى لما وصف حال أهل الكتاب وأنهم بعد كمال البينات أصروا على الكفر والجهل بسبب البغى والحسد بين أن حال هذه الأمة بخلاف حال أولئك فإن الله صممهم من الزلل وهداهم إلى الحق في الأشياء التي اختلف فيها أهل الكتاب ، يروى أنه عليه الصلاة والسلام قال « نحن الآخرون السابقون يوم القيامة ، ونحن أول الناس دخولا الجنة يوم القيامة » بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا وأوتيناه من بعدهم فهدانا الله لما اختلفوا فيه من الحق باذنه ، فهذا اليوم الذي هدانا له ، والناس لنا فيه تبع وخدا لليهود ، وبعد فهدى الله إلى النصرى ، قال ابن زيد : اختلفوا في القبلة فصلت اليهود إلى بيت المقدس والنصارى إلى المشرق ، فهدانا الله للكعبة واختلفوا في الصيام ، فهدانا الله لشهر رمضان ، واختلفوا في إبراهيم ، فقالت اليهود : كان يهودياً وقالت النصارى : كان نصرانياً ، فقلنا : أنه كان حنيفاً مسلماً ، واختلفوا في عيسى ، قاله يهود فرطوا ، والنصارى أفرطوا ، وقلنا القول العدل ، وبق في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) من الأصحاب من تمسك بهذه الآية على أن الإيمان مخلوق لله تعالى قال : لأن الهداية هي العلم والمعرفة ، وقوله (فهدى الله) نص في أن الهداية حصلت بفعل الله تعالى ، فدل ذلك على أن الإيمان مخلوق لله تعالى .

واعلم أن هذا الوجه ضعيف لأننا بينا أن الهداية غير ، والاعتداء غير ، والذي يدل هنا على أن الهداية لا يمكن أن تكون عبارة عن الإيمان وجهان (الأول) أن الهداية إلى الإيمان غير

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ
مَسْتَهْمِ السَّاسَةِ وَالضَّرَاءِ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ

الإيمان كما أن التوفيق للإيمان غير الإيمان (والثاني) أنه تعالى قال في آخر الآية (باذنه) ولا يمكن صرف هذا الإذن إلى قوله (فهدى الله) إذ لا جائز أن يأذن لنفسه فلا بد ههنا من إضمار ليصرف هذا الإذن إليه ، والتقدير : هدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق فاهتدوا باذنه ، وإذا كان كذلك كانت الهداية مفيرة للاعتداء .

(المسألة الثانية) احتج الأصحاب بهذه الآية هل أن الله تعالى قد ينص المؤمنين بهدايات لا يفعلها في حق الكافر ، والمتنزه أجاوبوا عنه من وجوه (أحدها) أنهم اقتصروا بالاعتداء لجمال هداية لهم خاصة كقوله (هدى للبتقين) ثم قال (هدى للناس) (وثانيها) أن المراد به : الهداية إلى الثواب وطريق الجنة (وثالثها) هدام إلى الحق بالألطف .

(المسألة الثالثة) قوله (لما اختلفوا فيه) أى إلى ما اختلفوا فيه كقوله تعالى (يهودون لما قالوا) أى إلى ما قالوا ويقال : هديته الطريق وللطريق وإلى الطريق .
فان قيل : لم قال هدام لما اختلفوا فيه من الحق باذنه ، ولم يقل : هدام الحق فيها اختلفوا وقدم الاختلاف ؟

(والجواب من وجهين) (الأول) أنه لما كانت العناية بذكر الاختلاف لهم بذاته ، ثم فسره بمن هده (الثاني) قال الفراء : هذا من المقلوب ، أى هدام لما اختلفوا فيه .

(المسألة الرابعة) قوله (باذنه) فيه وجهان (أحدهما) قال الزجاج بعلمه (الثاني) هدام بأمره أى حصلت الهداية بسبب الأمر كما يقال : قطعت بالسكين ، وذلك لأن الحق لم يكن متميزاً عن الباطل وبالأمر حصل التميز لجلست الهداية بسبب إذنه (الثالث) قال بعضهم : لا بد فيه من إضمار والتقدير : هدام فاهتدوا باذنه .

أما قوله (والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم) فاستدلال الأصحاب به معلوم ، والمتنزه أجاوبوا من ثلاثة أوجه (أحدها) المراد بالهداية البيان ، والله تعالى خص المسكفين بذلك (والثاني) المراد بالهداية الطريق إلى الجنة (الثالث) المراد به اللطف فيكون عاصاً لمن يعلم أنه يصلح له وهو قول أبي بكر الرازي .

قوله تعالى (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء

مَنْ نَصَرَ اللَّهَ الْإِلَهَ إِنَّا نَصَرَ اللَّهَ قَرِيبٌ ﴿٢١٤﴾

الضراء وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه من نصر الله إلا أن نصر الله قريب ﴿٢١٤﴾
في النظم وجهان (الأول) أنه تعالى قال في الآية السالفة (والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم) والمراد أنه يهدي من يشاء إلى الحق وطلب الجنة فيبين في هذه الآية أن ذلك الطلب لا يتم ولا يكمل إلا باحتمال العناد في التكليف فقال (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم) الآية (الثاني) أنه في الآية السالفة لما بين أنه هداهم لما اختلفوا فيه من الحق باذنه بين في هذه الآية أنهم بعد تلك الهداية احتملوا العناد في إقامة الحق وصبروا على البلوى ، فكذلك أتمم يا أصحاب محمد لا تستحقون الفضيلة في الدين إلا بتحمل هذه المحن .
وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) استقصينا الكلام في لفظ (أم) في تفسير قوله تعالى (أم كنتم شهداء) إذ حضر يعقوب الموت (والذي نريده هنا أن نقول (أم) استفهام متوسط كما أن (هل) استفهام سابق ، فيجوز أن يقول : هل عندك رجل ، أم عندك رجل ؟ ابتداء ، ولا يجوز أن يقال : أم عندك رجل ، فأما إذا كان متوسطاً جاز سواء كان مسبوفاً باستفهام آخر أو لا يكون ، أما إذا كان مسبوفاً باستفهام آخر فهو كقولك : أنت رجل لا تنصف ، أفمن جهل تفعل هذا أم لك سلطان ؟ وأما الذي لا يكون مسبوفاً بالاستفهام فهو كقوله (ألم تنزل الكتاب لاريب فيه من رب العالمين أم يقولون افتراء) وهذا القسم يكون في تقدير القسم الأول ، والتقدير : أفؤمنون بهذا أم يقولون افتراء ؟ فكذلك تقدير هذه الآية : فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه ، فصبروا على استهزاء قومهم بهم ، أم قتلهم سيولهم ، أم تحسبون أن تدخلوا الجنة من غير سلوك سيولهم ؟ هذا ما لحظه القفال رحمه الله ، والله أعلم .

(المسألة الثانية) قوله تعالى (ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم) أي ولم يأتكم مثل الذين خلوا وذكر الكوفيون من أهل النحر أن (لما) إنما هي (لم) و (ما) زائدة وقال سيدي : (ما) ليست زائدة لأن (لما) تقع في مواضع لا تقع فيها (لم) يقول الرجل لصاحبه : أقدم فلان ؟ فيقول (لما) ولا يقول (لم) مفردة ، قال المبرد : إذا قال القائل : لم يأتني زيد ، فهو نقي لقولك أتاك زيد وإذا قال : لما يأتني فمناه أنه لم يأتني بعد وأنا أتوقمه قال النابغة :

أزف الترحل غير أن ركبنا لما نزل برحالتنا وكأن قد

فعل هذا قوله (ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم) يدل على أن إتيان ذلك متوقع منتظر .

(المسألة الثالثة) قال ابن عباس: لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة، اشتد الضرر عليهم، لأنهم خرجوا بلامال، وتركوا ديارهم وأموالهم في أيدي المشركين، وأظهرت اليهود العداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فأنزل الله تعالى تطليقاً لقلوبهم (أم حسين) وقال قتادة والسدي: نزلت في غزوة الخندق حين أصاب المسلمين ما أصابهم من الجهد والحزن، وكان كما قال سبحانه وتعالى (وبلغت القلوب الحناجر) وقيل نزلت في حرب أحد لما قال عبد الله بن أبي لهب لعبد محمد صلى الله عليه وسلم: إلى متى تقتلون أنفسكم وترجون الباطل ولو كان محمد نبياً لما سلط الله عليكم الأمر والقتل، فأنزل الله تعالى هذه الآية.

واعلم أن تقدير الآية: أم حسين أي المؤمنون أن تدخلوا الجنة بمجرد الإيمان بي وتصديق رسول الله، دون أن تبدوا الله بكل ما تعبدكم به، وابتلائكم بالصبر عليه، وأن ينالكم من أذى الكفار، ومن اجتثال الفقر والغاقة، ومكابدة الضر والبؤس في المصيبة، ومقاساة الأهوال في مجاهدة العدو، كما كان كذلك من قبلكم من المؤمنين، وهو المراد من قوله (ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم) والمثل هو المثل وهو الشبه، وهما لغتان: مثل ومثل كشيء وشبه، إلا أن المثل مستعار للحالة غريبة أو قصة هجينة لها شأن ومنه قوله تعالى (وهو المثل الأعلى) أي الصفة التي لها شأن عظيم.

واعلم أن في الكلام حذفاً تقديره: مثل عمة الذين من قبلكم، وقوله (مستم) بيان للنشأ، وهو استئناف كأنه قال: فكيف كان ذلك المثل؟ فقال (مستم البأساء والضراء وزلزلوا) أما (البأساء) فهواسم من البؤس بمعنى العدة وهو الفقر والمسكنة ومنه يقال فلان في بؤس وشدة وأما (الضراء) فالأقرب فيه أنه ورود المضار عليه من الإلام والأوجاع وضروب الخوف، وعندى أن البأساء عبارة عن تضيق جهات الخير والمنفعة عليه، والضراء عبارة عن افتتاح جهات الشر والآفة والألم عليه.

وأما قوله (وزلزلوا) أي حركوا بأنواع البلايا والزوايا قال الزجاج: أصل الزلزلة في الفتن من أزال الشيء عن مكانه فإذا قلت: زلزلته فأقول أنه كررت تلك الأزالة فتضعف لفظه بمصاحفة معناه، وكل ما كان فيه تكرير كررت فيه فاء الفعل، نحو صر، وصرصر، وصل، وصلصل، وكف، وكفكف، وأقل الشيء، أي رفقه من موضعه، فإذا كرر قيل: فلقل، وفسر بعضهم (زلزلوا) هنا بخوفوا، وحقيقته غير ما ذكرنا، وذلك لأن الخائف لا يستقر بل يضطرب قلبه، ولذلك لا يقال ذلك إلا في الخوف المقيم المقعد، لأنه يذهب السكون، فيجب أن يكون زلزلوا ههنا مجازاً، والمراد: خوفوا، ويجوز أن يكونوا مضطربين لا يستقرون لما في قلوبهم من الجزع والخوف، ثم أنه تعالى بعد ذكر هذه الأشياء ذكر شيئاً آخر وهو النهاية في الدلالة على حال الضر

والبؤس والمحنة ، فقال (حتى يقول الرسول والمؤمن آمنوا معه متى نصر الله) وذلك لأن الرسل عليهم السلام يكونون في غاية الثبات والصبر وضبط النفس عند نزول البلاء ، فإذا لم يبق لهم صبر حتى يجبروا ، كان ذلك هو الغاية القصوى في الشدة ، فلما بلغت بهم الشدة إلى هذه الدرجة العظيمة قيل لهم (ألا إن نصر الله قريب) إجابة لهم إلى طلبهم ، فتقدير الآية هكذا : كانت حالهم إلى أن أتاهم نصر الله ولم ينيرهم طول البلاء من دينهم ، وأنتم يامعشر المسلمين كونوا على ذلك وتعملوا الأذى والمشقة في طلب الحق ، فإن نصر الله قريب ، لأنه آت ، وكل ما هو آت قريب ، وهذه الآية مثل قوله (ألم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون) ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله) وقال (ألم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين) والمقصود من هذه الآية ما ذكرنا أن أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام كان يتألم الأمر العظيم من البأساء والضراء من المشركين والمنافقين واليهود ، ولما أذن لهم في القتال تألم من الجراح وهاب الأموال والنفوس ما لا يحصى ، فمرام الله في ذلك وبين أن حال من قبلهم في طلب الدين كان كذلك ، والصيغة إذا عص طاعة ، وذكر الله من قصة إبراهيم عليه السلام وإلقائه في النار ، ومن أمر أيوب عليه السلام وما ابتلاه الله به ، ومن أمر سائر الأنبياء عليهم السلام في مصابرتهم على أنواع البلاء ما صار ذلك في سورة المؤمنين .

روى قيس بن أبي حازم عن خباب بن الارت ، قال : شكونا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما نلقى من المشركين ، فقال « إن من كان قبلكم من الأمم كانوا يهذبون بأنواع البلاء فلم يصبرهم ذلك من دينهم ، حتى إن الرجل يوضع على رأسه المنشار فيشق فلقطين ، ويمسك الرجل بأهباط الحديد فيما دون العظم من لحم وحصب وما يصرفه ذلك عن دينه ، وإيم الله ليتين هذا الأمر حتى يسير الراكب ما بين صنعاء إلى حضرموت لا يخشى إلا الله والذئب على فخذه ولكنكم تسجلون » .

(المسألة الرابعة) قرأ نافع (حتى يقول) برفع اللام والباقون بالنصب ، ووجهه أن (حتى) إذا نصبت المضارع تكون على ضربين (أحدهما) أن تكون بمعنى : إلى ، وفي هذا الضرب يكون الفعل الذي حصل قبل (حتى) والذي حصل بعدها قد وجدا معنيا ، تقول : سرت حتى أدخلها ، أي إلى أن أدخلها ، فالسمر والدخول قد وجدا معنيا ، وعليه النصب في هذه الآية ، لأن التقدير : وزلزلوا إلى أن يقول الرسول ، والزلزلة والقول قد وجدا (والثاني) أن تكون بمعنى : كي ، كقوله : أعلمت الله حتى أدخل الجنة ، أي كي أدخل الجنة ، والطاعة قد وجدت والفعل الواقع بعد (حتى) لابد وأن يكون على سبيل الحال المحكية التي وجدت ، كما حكيت الحال في قوله (هذا من شيعته وهذا من عدوه) وفي قوله (وكلهم بأسط فزاعجه بالوصيد) لأن هذا لا يصح إلا على

سبيل أن في ذلك الوقت كان يقال هذا الكلام ، ويقال : شرب الإبل حتى يجي البئر يمر بطنه ، والمعنى شربت حتى إن من حضر هناك يقال : يجي البئر يمر بطنه ، ثم هذا قد يصدق عند انقضاء السبب وحده دون المسبب ، كقولك : شرب حتى أدخل البلد . فيحتمل أن السير والدخول قد وجدا وحسلا ، ويحتمل أن يكون قد وجد السير والدخول بعد لم يوجد ، فهذا هو الكلام في تقرير وجه النصب ووجه الرفع ، وأعلم أن الأكثرين اختاروا النصب لأن قراءة الرفع لا تصنع إلا إذا جعلنا الكلام حكاية من يخبر عنها حال وقوعها ، وقراءة النصب لا تحتاج إلى هذا الفرض فلا جرم كانت قراءة النصب أولى .

(المسألة الخامسة) في الآية إشكال ، وهو أنه كيف يليق بالرسول القاطع بصحة وعد الله ووعده أن يقول على سبيل الاستبعاد (متى نصر الله) .

والجواب عنه من وجوه (أحدها) أن كونه رسولا لا يمنع من أن يتأذى من كيد الأعداء . قال تعالى (ولقد علم أنك بين يدي صدرك بما يقولون) وقال تعالى (لعلك باخع نفسك أن لا يكونوا مؤمنين) وقال تعالى (حتى إذا استبأس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا جاءهم نصرنا فنجي) وهل هذا فإذا ضاق قلبه وقلت جيئه ، وكان قد سمع من الله تعالى أنه ينصره إلا أنه ما عين له الوقت في ذلك ، قال عند ضيق قلبه (متى نصر الله) حتى إنه إن علم قرب الوقت زال همه وغمه وطالب قلبه ، والذي يدل على صحة ذلك أنه قال في الجواب (ألا إن نصر الله قريب) فلما كان الجواب يذكر القرب دل على أن السؤال كان واقفاً عن القرب ، ولو كان السؤال وقع عن أنه هل يوجد النصر أم لا ؟ لما كان هذا الجواب مطابقاً لذلك السؤال ، وهذا هو الجواب المعتمد .

(والجواب الثاني) أنه تعالى أخبر عن الرسول والذين آمنوا أنهم قالوا قولاً ثم ذكر كلامين (أحدهما) (متى نصر الله) (والثاني) (ألا إن نصر الله قريب) فوجب إسناد كل واحد من هذين الكلامين إلى واحد من ذلك المذكورين : فالذين آمنوا قالوا (متى نصر الله) والرسول ﷺ قال (ألا إن نصر الله قريب) قالوا ولهذا نظير من القرآن والشمس ، أما القرآن فقوله (ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله) والمعنى : لتسكنوا في الليل ولتبتغوا من فضله في النهار ، وأما من الشعر فقول امرئ القيس :

كان قلوب الظمير رطباً وباساً لدى وكرها الغناب والحشف البال

فالتففيه بالغناب للرطب وبالحشف البال الباس ، فهذا جواب ذكره قوم وهو متكلف جداً .

(المسألة السادسة) (ألا إن نصر الله قريب) يحتمل أن يكون جواباً من الله تعالى لهم ، إذ قالوا (متى نصر الله) فيكون كلامهم قد انتهى عند قوله (متى نصر الله) ثم قال الله عند ذلك (ألا إن نصر الله قريب) ويحتمل أن يكون ذلك قولاً لقوم منهم ، كأنهم لما قالوا (متى نصر الله) رجعوا

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّهِ الدِّينُ وَالْآقَرِينَ
وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ
عَلِيمٌ ﴿٢١٥﴾

إلى أنفسهم فعملوا أن الله لا يعلم عدم عليهم ، فقالوا (ألا إن نصر الله قريب) فنحن قد صبرنا
باربنا ثقة بوعده .

فان قيل : قوله (ألا إن نصر الله قريب) يوجب في حق كل من لحقه شدة أن يعلم أنه سيظفر
ببرأه ، وذلك غير ثابت .

قلنا : لا يمتنع أن يكون هذا من خواص الأنبياء عليهم السلام ، ويمكن أن يكون ذلك عاما
في حق الكل ، إذ كل من كان في بلاء فانه لا بد له من أحد أمرين ، إما أن يتخلص عنه ، وإما أن
يموت وإذا مات فقد وصل إلى من لا يهمل أمره ولا يضيع حقه ، وذلك من أعظم النصر ، وإنما
جعله قريبا لأن الموت قريب .

قوله تعالى (يسألونك ماذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فلولو الدين والآقرين واليتامى
والمساكين وابن السبيل وما تفعلوا من خير فإن الله به عليم) .

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما بالغ في بيان أنه يجب على كل مكلف أن يكون معرضا عن طلب
الماجل ، وأن يكون مشتغلا بطلب الآجل ، وأن يكون بصيحه يبدل النفس والمال في ذلك شرع
بعد ذلك في بيان الأحكام وهو من هذه الآية إلى قوله (ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم) لأن
من عادة القرآن أن يكون بيان التوحيد وبيان الوعد والنصيحة وبيان الأحكام مختلطا بعضها
بالبعض ، ليكون كل واحد منها مقويا للآخر ومؤكدا له .

الحكم الأول

فيما يتعلق بالنفقة هو هذه الآية وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال طه : عن ابن عباس نزلت هذه الآية في رجل أتى نفي عليه الصلاة
والسلام فقال إن لي دينارا فقال : أنفقه على نفسك قال : إن لي دينارين قال : أنفقهما على أمك
قال : إن لي ثلاثة قال : أنفقها على خادمك قال : إن لي أربعة قال : أنفقها على والدك قال : إن لي
خمس قال : أنفقها على قرابتك قال إن لي ستة قال : أنفقها في سبيل الله وهو أحسنها : وروى الكلبي

عن ابن عباس أن الآية نزلت عن عمرو بن الجوح وكان شيخاً كبيراً هرماً ، وهو الذي قتل يوم أحد وعنده مال عظيم ، فقال : ماذا تنفق من أموالنا وابن نعصها فنولس هذه الآية .

(المسألة الثانية) فالتحويين في (ماذا) قولان (أحدهما) أن يجعل (ما) مع (ذا) بمنزلة اسم واحد ويكون الموضع نصباً ينفقون ، والدليل عليه أن العرب يقولون : لماذا تسأل ؟ بإثبات الالف في (ما) فلولاً أن (ما) مع (ذا) بمنزلة اسم واحد لقولوا : لماذا تسأل ؟ بحذف الالف كما حذفوها من قوله تعالى (هم يسألون) وقوله (فيم أنص من ذكراهما) فلما لم يحذفوا الالف من آخر (ما) علمت أنه مع (ذا) بمنزلة اسم واحد ولم يحذفوا الالف منه لما لم يكن آخر الاسم والحذف يلحقها إذا كان آخره إلا أن يكون في شعر كقوله .

فلاما قام يشتتني لثيم كخنبر تمرخ في رماد

(والقول الثاني) أن يجعل (ذا) بمعنى الذي ويكون (ما) رفياً بالابتداء خبرها (ذا) والعرب قد يستعملون (ذا) بمعنى الذي ، فيقولون : من ذا يقول ذلك ؟ أي من ذا الذي يقول ذلك ، فعلى هذا يكون تقدير الآية : يسألونك ما الذي ينفقون .

(المسألة الثالثة) في الآية سؤال ، وهو أن القوم سألوها عما ينفقون لا عن تصرف النفقة إليهم ، فكيف أجابهم بهذا ؟ .

(والجواب عنه من وجوه) (أحدها) أنه حصل في الآية ما يكون جواباً عن السؤال وضم إليه زيادة بها يكمل ذلك المقصود ، وذلك لأن قوله (ما أنفقتم من خير) جواب عن السؤال ، ثم إن ذلك الإنفاق لا يكمل إلا إذا كان مصروحاً إلى جهة الإستحقاق ، فلهذا لما ذكر الله تعالى الجواب أردفه بذكر المصروف تكميلاً للبيان (وثانيها) قال الفقهاء : إنه وإن كان السؤال وارداً بلفظ (ما) إلا أن المقصود : السؤال عن الكيفية لا أنهم كانوا عالمين بأن الذي أمروا به إنفاق مال يخرج قربة إلى الله تعالى ، وإذا كان هذا معلوماً لم ينصرف الوم إلى أن ذلك المال أي شيء هو ؟ وإذا خرج هذا عن أن يكون مراداً تمعين أن المطلوب بالسؤال أن مصرفته أي شيء هو ؟ وحيث أن الجواب مطابقاً للسؤال ، ونظيره قوله تعالى (قالوا ادع لنا ربك بيننا وبينك ما هي إن البقر لعابا علينا قال أنه يقول أنها بقرة لاذلول) وإنما كان هذا الجواب موافقاً لذلك السؤال ، لأنه كان من المعلوم أن البقرة هي البهيمة التي شأنها وصفها كذا ، فقوله (ما هي) لا يمكن حمله على طلب المساهية ، فتعين أن يكون المراد منه طلب الصفة التي بها تتميز تلك البقرة عن غيرها ، فهذا الطريق قلنا : إن ذلك الجواب مطابق لذلك السؤال ، فكذا هيئنا لما علمنا أنهم كانوا عالمين بأن الذي أمروا بإنفاقه ما هو . وجب أن يقطع بأن مرادهم من قولهم (ماذا ينفقون) ليس هو طلب الماهية ، بل طلب المصرف فلهذا حسن الجواب (وثالثها) بمقتضى أن يكون المراد أنهم سألوها هذا

السؤال فكانهم قيل لهم : هذا السؤال فاسد أتفق أى شيء كان ولكن بشرط أن يكون مالا حلالا وبشرط أن يكون مصروفا إلى المصرف وهذا مثل ما إذا كان الإنسان صحيح المزاج لا يضره أكل أى طعام كان ، فقال للطبيب : ماذا أكل ؟ فيقول الطبيب : كل فى اليوم مرتين ، كان المعنى : كل ما شئت لكن بهذا الشرط كذا ههنا المعنى : أتفق أى شيء أردت بشرط أن يكون المصرف ذلك .

(المسألة الرابعة) اهل أنه تعالى راضى الترتيب فى الاتفاق ، فقدم الوالدين ، وذلك لأهمها كالحرج له من العدم إلى الوجود فى عالم الأسباب ، ثم ربياه فى الحال الذى كان فى غاية الضعف ، فكان إنسانهما على الابن أعظم من إنعام غيرهما عليه ، ولذلك قال تعالى (ونفى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين) وفيه إشارة إلى أنه ليس بعد رعاية حق الله تعالى شيء أوجب من رعاية حق الوالدين ، لأن الله تعالى هو الذى أخرج الإنسان من العدم إلى الوجود فى الحقيقة ، والوالدان هما الذان أخرجهما إلى عالم الوجود فى عالم الأسباب الظاهرة ، ثبت أن حقهما أعظم من حق غيرهما فلذا أوجب تقديمهما على غيرهما فى رعاية الحقوق ثم ذكر تعالى بعد الوالدين الأقربين ، والسبب فيه أن الإنسان لا يمكن أن يقوم بمصالح جميع الفقراء ، بل لابد وأن يرجع البعض على البعض ، والرجوع لابد له من مرجع ، والقرابة تصلح أن تكون سببا للرجوع من وجوه (أحدها) أن القرابة مظنة المخالطة ، والمخالطة سبب لاطلاع كل واحد منهم على حال الآخر ، فإذا كان أحدهما غنيا والآخر فقيرا كان اطلاع الفقير على الغنى أهم ، واطلاع الغنى على الفقير أهم ، وذلك من أقوى الحوامل على الإتيان (وثانيها) أنه لو لم يراع جانب الفقير ، احتاج الفقير للرجوع إلى غيره وذلك عار وسنة فى حقه فالأولى أن يتكفل بمصالحهم دفعا للفرار عن النفس (وثالثها) أن قريب الإنسان جار مجرى الجزء منه والإتيان على النفس أولى من الإتيان على الغير ، فلهذا السبب كان الاتفاق على الترتيب أولى من الاتفاق على البعيد ، ثم إن الله تعالى ذكر بعد الأقربين اليتامى ، وذلك لأنهم لا يصغروا لا يقدرون على الاكتساب ولكونهم يتامى ليس لهم أحد يكتسب لهم ، فالطفل الذى مات أبوه قد عدم الكسب والكاسب ، وأشراف على الضياع ، ثم ذكر تعالى بعدم المساكين وحاجة هؤلاء أقل من حاجة اليتامى لأن قدرتهم على التحصيل أكثر من قدرة اليتامى ثم ذكر تعالى بعدم ابن السبيل فإنه بسبب انقطاعه عن بلده ، قد يقع فى الاحتياج والفقر ، فهذا هو الترتيب الصحيح الذى رتبته الله تعالى فى كيفية الاتفاق ، ثم لما فصل هذا التفصيل الحسن الكامل أردفه بعد ذلك بالاجمال فقال (وما تفعلوا من خير فإن الله به عليم) أى وكل ما فعلتموه من خير إمام مع هؤلاء المذكورين وإمام مع غيرهم حسبته وطبعا لجليل ثوابه وهربا من أليم عقابه فإن الله به عليم ، والعلم بالمالفة فى كونه حاكما يعنى لا يهتوب من علمه مقال فرة فى الأرض ولا فى

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ
خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ
لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢١٦﴾

السماء فيجازيكم أحسن الجزاء عليه **قال** (إني لا أضيع حمل حامل منكم من ذكر أو أنثى) وقال
(فن يعمل مثقال ذرة خيراً أرى) .

(المسألة الخامسة) المراد من الخير هو المال لقوله عز وجل (وإنه لحب الخير لشديد)
وقال (إن ترك خيرا الوصية) فالمعنى وما تفعلوا من إضاق شيء من المال قل أو أكثر ، وفيه قول
آخر وهو أن يحسبون قوله (وما تفعلوا من خير) يتناول هذا الاتفاق وسائر وجوه البر والطاعة ،
وهذا أول .

(المسألة السادسة) قال بعضهم : هذه الآية منسوخة بآية الموارث ، وهذا ضعيف لأنه
يحتمل حمل هذه الآية على وجوه لا يتطرق النسخ إليها (أحدها) قال أبو مسلم الاتفاق على الوالدين
واجب عند قصورهما عن الكسب والملك ، والمراد بالأقربين الولد وولده الولد وقد تلزم فقهم
عند فقد الملك ، وإذا حلنا الآية على هذا الوجه فنقول من قال أنها منسوخة بآية الموارث ، لا وجه
له لأن هذه النفقة تلزم في حال الحياة والميراث يصل بعد الموت ، وأيضاً فما يصل بعد الموت
لا يوصف بأنه نفقة (وثانيها) أن يكون المراد من أحب التقرب إلى الله تعالى في باب النفقة الأول
له أن ينفقه في هذه الجهات فيقدم الأول فالأول فيكون المراد به التطوع (وثالثها) أن يكون
المراد الوجوب فيها يتصل بالوالدين والأقربين من حيث الكفاية وفيها يتصل باليتامى والمساكين
ما يكون زكاة (ورابعها) يحتمل أن يريد بالإففاق على الوالدين والأقربين ما يكون بشئ على صلة
الرحم وفيها يصرفه لليتامى والمساكين ما يخلص للصدقة فظاهر الآية محتمل لكل هذه الوجوه من
غير نسخ .

الحكم الثاني

فيما يتعلق بالقتال

قوله تعالى (كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى
أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) أعلم أنه عليه الصلاة والسلام كان غير مأذون في القتال مدة إقامته بمكة فلما هاجر أذن له في قتال من يقاتله من المشركين ، ثم أذن له في قتال المشركين عامة ، ثم فرض الله الجهاد واختلف العلماء في هذه الآية فقال قوم : إنها تقتضي وجوب القتال على الكل وعن مكحول أنه كان يحلف عند البيت بالله أن الغزو واجب ونقل عن ابن عمر وعطاء : أن هذه الآية تقتضي وجوب القتال على أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام في ذلك الوقت فقط حجة الأولين أن قوله (كتب) يقتضي الوجوب وقوله (عليكم) يقتضيه أيضاً ، والخطاب بالكل في قوله (عليكم) لا يمنع من الوجوب على الموجودين وعلى من سيوجد بعد ذلك كما في قوله (كتب عليكم الفصاحص ، كتب عليكم الصيام) فان قيل : ظاهر الآية هل يقتضي أن يكون واجبا على الأعيان أو على الكفاية .

قلنا : بل يقتضي أن يكون واجبا على الأعيان لأن قوله (عليكم) أى على كل واحد من أحاديكم كما في قوله (كتب عليكم الفصاحص ، كتب عليكم الصيام) حجة عطاء أن قوله (كتب) يقتضي الإيجاب ، ويكفي في العمل به مرة واحدة وقوله (عليكم) يقتضي تخصيص هذا الخطاب بالموجودين في ذلك الوقت إلا أننا قلنا : إن قوله (كتب عليكم الفصاحص ، كتب عليكم الصيام) حال الموجودين فيه محال من سيوجد بعد ذلك ، بدلالة منفصلة وهي الإجماع ، وتلك الدلالة مفقودة هنا فوجب أن يبقى على الوضع الأصلي ، قالوا : وما يدل على صحة هذا القول قوله تعالى (وكلا وعد الله الحسنى) ولو كان القاعد مضيقا فرضا لما كان موعودا بالحسنى ، اللهم إلا أن يقال : الفرض كان ثابتا ثم نسخ ، إلا أن التزام القوم بالنسخ من غير أن يدل عليه دليل غير جائز ، ويدل عليه أيضاً قوله تعالى (وما كان المؤمنون لينفروا كافة) والقول بالنسخ غير جائز على ما بيناه ، والإجماع اليوم منعقد على أنه من فروض الكفايات ، إلا أن يدخل المشركون ديار المسلمين فإنه يمتنع الجهاد حينئذ على الكل والله أعلم .

(المسألة الثانية) قوله (وهو كره لكم) فيه إشكال وهو أن الظاهر من قوله (كتب عليكم) أن هذا الخطاب مع المؤمنين ، والمقل يدل عليه أيضاً لأن الكافر لا يؤمر بقتال الكافر ، وإذا كان كذلك فكيف قال (وهو كره لكم) فإن هذا يفهم بكون المؤمن كارهيا لحكم الله وتكليفه وذلك غير جائز ، لأن المؤمن لا يكون ساعطا لأوامر الله تعالى وتكليفه ، بل يرضى بذلك ويحبه ويتمسك به ويعلم أنه صلاحه وفي تركه فساد .

والجواب من وجهين (الأول) أن المراد من الكره ، كونه شاقا على النفس ، والمكلف وإن علم أن ما أمره الله به فهو صلاحه ، لكن لا يخرج بذلك عن كونه ثقيلًا شاقا على النفس ، لأن التكليف عبارة عن إزام ما في فعله كلفة ومشقة ، ومن المعلوم أن أعظم ما يميل إليه الطبع الحياة ،

فذلك أشق الأشياء على النفس القتال (الثاني) أن يكون المراد كراهتهم للقتال قبل أن يفرض لنا فيه من الخوف ، ولكثرة الأعداء . فين الله تعالى أن الذي تتركوه من القتال خير لكم من تركه لتلا تتركوه بعد أن فرض عليكم .

(المسألة الثالثة) الكره بضم الكاف هو الكراهة بدليل قوله (وصى أن تتركوهما شيئاً وهو خير لكم) ثم فيه وجهان (أحدهما) أن يكون المعنى وضع المصدر موضع الوصف مبالغة كقول الخليل:

فأنما هي إقبال وإدبار

كأنه في نفسه كراهة لفرط كراهتهم له (والثاني) أن يكون فعلاً بمعنى مفعول ، كالخبر بمعنى المنذور أى وهو مكره لكم وقرأ السلي بالفتح وهما لفتان كالضنف والضنف ، ويحوز أن يكون بمعنى الاكراه على سبيل المجاز ، كأنهم أكرهوا عليه لفدة كراهتهم له ، ومفقتة عليهم ، ومنه قرله تعالى (حلت أمه كرمها ووضعت كرمها) والله أعلم وقال بعضهم : الكره ، بالضم ما كرهته مما لم تكره عليه ، وإذا كان بالا كراهه بالفتح .

أما قوله (وصى أن تتركوهما شيئاً وهو خير لكم وصى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) (وصى) فعل درج مضارع وبقي ما ضيه فيقال منه ، صيئاً وصيئتم قال تعالى (فبل عسيتم) ويرتفع الاسم بعده كما يرتفع بعد الفعل فتقول : عسى زيد . كما تقول : قام زيد ومنه : قرب قال تعالى (قل عسى أن يكون ردى لكم) أى قرب ، فقوله عسى زيد أن يقوم تقديره عسى قيام زيد أى قرب قيام زيد .

(المسألة الثانية) معنى الآية أنه ربما كان الشيء شاقاً عليكم في الحال ، وهو سبب للنافع الجليلة في المستقبل وبالضد ، ولوجه حسن شرب الدواء المر في الحال لتوقع حصول الصحة في المستقبل ، وحسن تحمل الأخطار في الأسفار لتوقع حصول الربح في المستقبل ، وحسن تحمل المعاق في طلب العلم لتقرب بالسعادة العظيمة في الدنيا وفي العقب ، وهما كذلك ذلك لأن ترك الجهاد وإن كان يقيد في الحال صون النفس عن خطر القتال ، وصون أسرار عن الانفاق ، ولكن فيه أنواع من المضار منها : أن العدو إذا علم ميلكم إلى الدعة والسكون قصه ببلادكم وحاول قتلكم فاما أن يأخذكم ويستبيح دماءكم وأموالكم ، وإما أن يحتاجوا إلى قتالهم من غير أعداد آلة وسلاح ، وهذا يكون أكثره مداواة المرض في أول ظهوره بسبب نفرة النفس عن تحمل مرارة الدواء ، ثم في آخر الأمر يصدر المرء مضطراً إلى تحمل أضعاف تلك النفرة والمفقة ، والحاصل أن القتال سبب لحصول الأمن ، وذلك خیر من الانتفاع بسلامة الوقت ، ومنها وجدان الغنيمة ، ومنها

السرور العظيم بالاستيلاء على الأعداء .

أما ما يتعلق بالدين فكثيرة ، منها ما يحصل للجهاد من الثواب العظيم إذا فعل الجهاد تقرباً وعبادة وسلك طريقة الاستقامة فلم يفسد ما فعله ، ومنها أنه يخشى عدوكم أن يستغنى عنكم فلا تصبرون على المحنة فتردّون عن الدين ، ومنها أن عدوكم إذا رأى جدكم في دينكم وبذلكم أنفسكم وأموالكم في طلبه مال بسبب ذلك إلى دينكم فإذا أسلم على يدكم صرتم بسبب ذلك مستحقين للأجر العظيم عند الله ، ومنها أن من أقدم على القتال طلباً لمرضاء الله تعالى كان قد فعل ألم القتل بسبب طلب رضوان الله ، وما لم يصبر الرجل متيقناً بفضل الله وبرحمته وأنه لا ينصّب أجر المحسنين ، وبأن لذات الدنيا أمور باطلة لا يرضى بالقتل ومتى كان كذلك فارق الإنسان الدنيا هل حب الله وبنى الدنيا ، وذلك من أعظم سمادات الإنسان .

ننبه بما ذكرنا أن الطبع لو كان يكره القتال من أعداء الله فهو خير كثير وبالعدد ، ومعلوم أن الأميرين متى تمارضا لا أكثر منفعة هو الراجح وهذا هو المراد من قوله (عسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم) .

(المسألة الثالثة) (الشر) السوء وأصله من شررت الشيء إذا بسطه ، يقال : شررت اللحم والثوب إذا بسطته ليصف ، ومنه قوله .

وحى أمرت بالألأ كف المصاحف

(والشر) اللب لا نبساطه فلي هذا (الشر) انبساط الأشياء الغفارة .

(المسألة الرابعة) (عسى) ترم الشك مثل (لعل) وهي من الله تعالى يقين ، ومنهم من قال أنها كلمة معلومة ، فهي لا تدل على حصول الشك للقاتل إلا أنها تدل على حصول الشك المستمع وعلى هذا التقدير لا يحتاج إلى التأويل ، أما إن قلنا بأنها بمعنى (لعل) فالتأويل فيه هو الوجوه المذكورة في قوله تعالى (لعلكم تتقون) قال الخليل (عسى) من الله واجب في القرآن قال (فمضى الله أن يأتي بالفتح) وقد وجد (وعسى الله أن يأتيهم جميعاً) وقد حصل والله أعلم .

أما قوله تعالى (والله يعلم وأنتم لا تعلمون) فالمقصود منه الترفيب العظيم في الجهاد وذلك لأن الإنسان إذا اعتقد قصور علم نفسه ، وكال علم الله تعالى ، ثم علم أنه سبحانه لا يأمر العبد إلا بما فيه خيره ومصلحته ، علم قطعاً أن الذي أمره الله تعالى به واجب عليه امتثاله ، سواء كان مكروهاً للطمع أو لم يكن فكأنه تعالى قال : يا أيها العبد اعلم أن على أكمل من عليك فكأن مقتضاه بطاقتي ولا تنقض إلى مقتضى طبعك فهذه الآية في هذا المقام تعزى بحرى قوله تعالى في جواب الملائكة (إلى أهل ما لا تعلمون) .

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قَتَالَ فِيهِ قُلٌ قَتَالَ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدَ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يَقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢١٧﴾

قوله تعالى (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير) وعد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون .

في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اختلفوا في أن هذا السائل أكان من المسلمين أو من الكافرين والقاتلون بأنه من المسلمين فريقان (الأول) الذين قالوا إنه تعالى لما كتب عليهم القتال وقد كان عند القوم الشهر الحرام والمسجد الحرام أعظم الحرمة في المنع من القتال لم يبعد عندهم أن يكون الأمر بالقتال مقيدا بأن يكون في غير هذا الزمان وفي غير هذا المكان فنداهم ذلك إلى أن سألو النبي صلى الله عليه وسلم ، فقالوا : أجل لنا قتالهم في هذا الشهر وفي هذا الموضع ؟ فترلى الآية ، فلما هذا الوجه الظاهر أن هذا السؤال كان من المسلمين .

(الفريق الثاني) وم أكثر المفسرين : روي عن ابن عباس أنه قال : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم يمت عبد الله بن جحش الأسدي وهو ابن عمته قيل قتال بدر بشمرين ، وبعد سبعة عشر شهرا من مقدمه المدينة في ثمانية رهط ، وكتب له كتابا وصدا ودفعه إليه ، وأمره أن يفتحه بعد منزلتين ، ويقرأه على أصحابه ، ويعمل بما فيه ، فإذا فيه : أما بعد فسر على بركة الله تعالى بمن أتبعك حتى تنزل بطن نخل ، قرصد بها غير فريش لمالك أن تأتيانه منه بجهد ، فقال عبد الله : سمعا

وطاعة لأمره فقال لأصحابه : من أحب منكم الشهادة فليطلق معي فاني ماض للأمر ، ومن أحب التخلف فليختلف بعضي حتى بلغ بطن نخل بين مكة والطائف ، فرحلتهم عمرو بن الحضرمى وثلاثة معه ، فلما رأوا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حلقوا رأس واحد منهم وأومئوا بذلك أنهم قوم محار ، ثم أتى واقد بن عبد الله الحنظلي وهو أحد من كان مع عبد الله بن جحش ورمى عمرو ابن الحضرمى فقتله ، وأسروا اثنين وساقوا العير بما فيه حتى قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فضجعت فريش وقالوا : قد استحل محمد الشهر الحرام ، شهر يأمن فيه الخائف فيسلك فيه الدماء ، والمسلمون أيضاً قد استبعدوا ذلك ، فقال عليه الصلاة والسلام : إني ما أمرتكم بالقتال في الشهر الحرام ، وقال عبد الله بن جحش يا رسول الله إنا قتلنا ابن الحضرمى ، ثم أسيئنا فنظرنا إلى هلال رجب فلا ندري أفي رجب أصبناه أم في جمادى فوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم اليوم والإسارى ، فقلت هذه الآية ، فأخذ رسول الله عليه الصلاة والسلام الغنيمة ، وعلى هذا التقدير فالظاهر أن هذا السؤال إما صدر عن المسلمين لوجوه (أحدها) أن أكثر الحاضرين عند رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مسلمين (وثانيها) أن ما قبل هذه الآية وما بعدها خطاب مع المسلمين أما ما قبل هذه الآية فقولهم (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة) وهو خطاب مع المسلمين وقوله (يسألونك عن الشهر الحرام) فقولهم (يسألونك عن الشهر الحرام) (وآلها) روى سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه قال : ما رأيت قوما كانوا خيراً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما سأله إلا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض كلين في القرآن منها (يسألونك عن الشهر الحرام) .

(والقول الثاني) أن هذا السؤال كان من الكفار قالوا : سألو الرسول عليه الصلاة والسلام عن القتال في الشهر الحرام حتى لو أخبرهم بأنه حلال فتكروا به واستحووا قتاله فيه فأنزل الله تعالى هذه الآية (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه) أى يسألونك عن قتال في الشهر الحرام (قل قتال فيه كبير) ولكن الصد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام والكفر به أكبر من ذلك القتال (ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم دينكم) فبين تعالى أن فرعونهم من هذا السؤال أن يقاتلوا المسلمين ثم أنزل الله تعالى بعده قوله (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) فصرح في هذه الآية بأن القتال على سبيل الدفع جائز .

(المسألة الثانية) قوله تعالى (قتال فيه) خفض على البدل من الشهر الحرام ، وهذا يسمى بدل الإشتغال ، كقولك : أعجبنى زيد عليه ونفعنى زيد كلامه وسرق زيد ماله ، وسلب زيد ثوبه ، قال تعالى (قتل أصحاب الأخدود النار ذات الورد) وقال بعضهم الخفض في قتال على تكرير العامل والتقدير : يسألونك عن الشهر الحرام عن قتال فيه ، وهكذا هو في قراءة ابن مسعود والربيع ، ونظيره قوله تعالى (الذين استضعفوا لمن آمن منهم) وقرأ عكرمة (قتل فيه)

أما قوله تعالى (قل قتال فيه كبير) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) (قتال فيه) مبتدأ و (كبير) خبره ، وقوله (قتال) وإن كان نكرة إلا أنه مخصص بقوله (فيه) لحسن جملة مبتدأ والمراد من قوله (كبير) أى عظيم مستنكر كما يسمى الذنب العظيم كبيرة قال تعالى (كبرت كلمة تخرج من أفواههم) .

فان قيل : لم نذكر القتال في قوله تعالى (قتال فيه) ومن حق النكرة إذا تكررت أن تسمى باللام حتى يكون المذكور الثاني هو الأول ، لأنه لو لم يكن كذلك كان المذكور الثاني غير الأول كما في قوله تعالى (إن مع العسر يسراً) .

قلنا : نعم ما ذكرتم أن اللفظ إذا تكرر وكانا نكرتين كان المراد بالثاني إثن غير الأول والقوم أرادوا بقولهم (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه) ذلك القتال المهيمن الذى أقدم عليه عبد الله بن جحش ، فقال تعالى (قل قتال فيه كبير) وفيه تنبيه على أن القتال الذى يكون كبيراً ليس هو هذا القتال الذى سألت عنه ، بل هو قتال آخر لأن هذا القتال كان الغرض به نصرة الإسلام وإدلال الكفر فكيف يكون هذا من الكبائر ، إنما القتال الكبير هو الذى يكون الغرض فيه دهم الإسلام وتقوية الكفر فكان اختيار التشكيك في اللفظين لأجل هذه الدقيقة إلا أنه تعالى ما صرح بهذا السلام لثلاث تضييق قلوبهم بل أبهم السلام بحيث يكون ظاهره كاللوم لما أرادوه ، وباطنه يكون موافقاً للحق ، وهذا إنما حصل بأن ذكر هذين اللفظين على سبيل التشكيك ، ولو أنه وقع التعبير عنهما أو عن أحدهما بلفظ التعريف لبطلت هذه الفائدة الجليلة ، فسبحان من له تصف كل كلمة من كلمات هذا الكتاب سر لطيف لا يهتدى إليه إلا أولو الألباب .

(المسألة الثانية) اتفق الجمهور على أن حكم هذه الآية حرمة القتال في الشهر الحرام ثم اختلفوا أن ذلك الحكم هل يبق أم نسخ فنقل عن ابن جريج أنه قال : حلف لى صطاء بالله أنه لا يهل قتاس الغزو في الحرم ، ولا في الأشهر الحرم ، إلا على سبيل الدفع ، روى جابر قال : لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يغزو في الشهر الحرام إلا أن يفرى وسئل سعيد بن المسيب هل يصلح للمسلمين أن يقاتلوا الكفار في الشهر الحرام ؟ قال نعم ، قال أبو عبيد : والناس بالغزو اليوم جميعاً هل هذا القول يرون الغزو مباحاً في الشهور كلها ، ولم أر أحداً من علماء الشام وال عراق ينكره عليهم كذلك حسب قول أهل الحجاز .

والحجة في إباحة قوله تعالى (فاقاتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وهذه الآية ناسخة لتحريم قتال في الشهر الحرام ، والذى هتدى أن قوله تعالى (قل قتال فيه كبير) هذا نكرة في سياق إيجابيات فيتناول فرداً واحداً ، ولا يقتل كل الأفراد ، فهذه الآية لا دلالة فيها على تحريم القتال طلقاً في الشهر الحرام ، فلا حاجة إلى تقدير النسخ فيه .

أما قوله تعالى (وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) التحويل في هذه الآية وجوه (الأول) قول البصريين وهو الذي اختاره الزجاج ، أن قوله (وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه) كلها مرفوعة بالابتداء ، وخبرها قوله (أكبر عند الله) والمعنى : أن القتال الذي سألتم عنه ، وإن كان كبيراً ، إلا أن هذه الأشياء أكبر منه ، فإذا لم تمتنعوا عنها في الشهر الحرام ، فكيف تميئون عبد الله بن جحش على ذلك القتال مع أن له فيه عذراً ظاهراً ، فانه كان يجوز أن يكون ذلك القتل واقعاً في جمادى الآخرة ، ونظيره قوله تعالى لبي إسرائيل (أأأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم ، لم تقولون ما لا تفعلون) وهذا وجه ظاهر ، إلا أنهم اختلفوا في الجر في قوله (والمسجد الحرام) وذكروا فيه وجهين (أحدهما) أنه صلت على الهاء في به (والثاني) وهو قول الأكثرين : أنه صلت على (سبيل الله) قالوا : وهو متأكد بقوله تعالى (إن الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام) .

واقرضوا على الوجه الأول بأنه لا يجوز المطف على الضمير ، فإنه لا يقال : مردت به وحررو ، وعلى الثاني بأن على هذا الوجه يكون تقدير الآية : صد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام ، فقوله (عن المسجد الحرام) صلة للصد ، والصلة والموصول في حكم الشيء الواحد ، فأيقاع الأجني بينهما لا يكون جائزاً .

(أجيب عن الأول) لم لا يجوز إضمار حرف الجر فيه حتى يكون التقدير : وكفر به والمسجد الحرام ، والاضمار في كلام الله ليس بنريب ، ثم يتأكد هذا بقراءة حمزة (تسألون به والأرحام) على سبيل الخفض ولو أن حمزة روى هذه اللفظة لكان مقبولا بالاتفاق ، فإذا قرأ به في كتاب الله تعالى كان أول أن يكون مقبولا ، وأما الأكثرون الذين اختلفوا القول الثاني قالوا : لا شك أنه يقتضي وقرع الأجني بين الصلة والموصول ، والأصل أنه لا يجوز إلا أنا نعملناه هنا لوجهين (الأول) أن الصد عن سبيل الله والكفر به كالشيء الواحد في المعنى ، فكأنه لا فصل (الثاني) أن موضع قوله (وكفر به) حبيب قوله (والمسجد الحرام) إلا أنه قدم عليه لفرط العناية ، كقوله تعالى (ولم يكن له كفوا أحد) كان من حق الكلام أن يقال : ولم يكن له أحد كفواً إلا أن فرط العناية أوجب تقديمه فكلفنا هنا .

(الوجه الثاني) في هذه الآية ، وهو اختيار الفراء وأبي مسلم الإصفياني أن قوله تعالى (والمسجد الحرام) صلت بالواو على الشهر الحرام ، والتقدير : يسألونك عن قتال في الشهر الحرام والمسجد الحرام ، ثم يمد هذا طريقان (أحدهما) أن قوله (قتال فيه) مبتدأ ، وقوله (كبير

وصد عن سبيل الله (وكفر به) خير بعد خير ، والتقدير : إن قتلا فيه محكوم عليه بأنه كبير وبأنه صد عن سبيل الله ، وبأنه كفر بالله .

(والطريق الثاني) أن يكون قوله (قتال فيه كبير) جملة مبتدأ وخبر ، وأما قوله (وصد عن سبيل الله) فهو مرفوع بالابتداء ، وكذا قوله (وكفر به) والخبر محذوف لدلالة ما تقدم عليه ، والتقدير : قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله كبير وكفر به كبير ، وقطعه قولك : زيد منطلق ومحمرو ، تقديره : ومحمرو منطلق ، طعن البصريون في هذا الجواب فقالوا : أما قولكم تقدير الآية : يسألونك عن قتال في المسجد الحرام فهو ضعيف لأن السؤال كان واقعاً عن القتال في الشهر الحرام لا عن القتال في المسجد الحرام ، وطعنوا في الوجه الأول بأنه يقتضي أن يكون القتال في الشهر الحرام كفراً بالله ، وهو خطأ بالإجماع ، وطعنوا في الوجه الثاني بأنه لما قال بعد ذلك (وإخراج أهله منه أكبر) أي أكبر من كل ما تقدم فيلزم أن يكون إخراج أهل المسجد من المسجد أكبر عند الله من الكفر ، وهو خطأ بالإجماع .

وأقول : لقراء أن يجب من الأول بأنه من الذي أخبركم بأنه ما وقع السؤال عن القتال في المسجد الحرام ، بل الظاهر أنه وقع لأن القوم كانوا مستظلمين للقتال في الشهر الحرام وفي البلد الحرام وكان أحدهما كالاخر في القبح عند القوم ، فالظاهر أنهم جمعوها في السؤال ، وقولهم حل الوجه الأول يلزم أن يكون القتال في الشهر الحرام كفراً .

قلنا : يلزم أن يكون قتال في الشهر الحرام كفراً ونحن نقول به ، لأن التكرار في الالفاظ لا تفيد العموم ، وعندنا أن قتالا واحداً في المسجد الحرام كفر ، ولا يلزم أن كل قتال كذلك ، وقولهم حل الوجه الثاني يلزم أن يكون إخراج أهل المسجد منه أكبر من الكفر ، قلنا : المراد من أهل المسجد هم الرسول عليه السلام والصحابة ، وإخراج الرسول من المسجد حل سبيل الازلال لاشك أنه كفر وهو مع كونه كفراً فهو عظم لأنه إيذاء للإنسان من غير جرم سابق وعرض لاحق ولا شك أن الشيء الذي يكون ظلماً وكفراً ، أكبر وأقبح عند الله مما يكون كفراً واحداً ، فهذا جملة القول في تقرير قول القراء .

(القول الثالث) في الآية قوله (قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به) وجه ظاهر ، وهو أن قتالا فيه موصوف بهذه الصفات ، وأما الحفوض في قوله (والمسجد الحرام) فهو وأو القسم إلا أنه المجهور ما أقاموا لهذا القول وزناً .

(المسألة الثانية) أما الصد عن سبيل الله ففيه وجوه (أحدها) أنه صد عن الإيمان بالله وبمحمد عليه السلام (وثانيها) صد للسليمن من أن يهاجروا إلى الرسول عليه السلام (وثالثها)

صد المسلمين عام الحديبية عن حرة اليتيم ، ولقائل أن يقول : الرواية دلت على أن هذه الآية نزلت قبل غزوة بدر في قصة عبد الله بن جحش ، وقصة الحديبية كانت بعد غزوة بدر بمدة طويلة ، ويمكن أن يجاب عنه بأن ما كان في معلوم الله تعالى كان كالواقع ، وأما الكفر بالله فهو الكفر بكونه رسلاً للرسل ، مستحقاً للعبادة ، قادراً على البعث ، وأما قوله (والمسجد الحرام) فإن عطفناه على الضمير في (به) كان المعنى : وكفر بالمسجد الحرام ، ومعنى الكفر بالمسجد الحرام هو منع الناس من الصلاة فيه والطواف به ، فقد كفروا بما هو السبب في فضيلته التي بها يتميز عن سائر البقاع ، ومن قال : إنه معطوف على سبيل الله كان المعنى : وصد عن المسجد الحرام ، وذلك لأنهم صدوا عن المسجد الحرام العاطفين والمالكين والركع السجود .

وأما قوله تعالى (وإخراج أهله منه) فالمراد أنهم أخرجوا المسلمين من المسجد ، بل من مكة ، وإنما جعلهم أهله لإذ كانوا هم القائمين بحقوق البيت كما قال تعالى (وألزمهم كلمة التقوى وكانوا أحق بها وأهلها) وقال تعالى (وما لم أن لا يذهبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا أولياءه إن أولياؤه إلا المتقون) فأخبر تعالى أن المشركين خرجوا بشركهم عن أن يكونوا أولياء المسجد ، ثم إنه تعالى بعد أن ذكر هذه الأشياء حكم عليها بأنها أكبر ، أي كل واحد منها أكبر من قتال في الشهر الحرام ، وهذا تفريع على قول الزجاج ، وإنما قلنا : إن كل واحد من هذه الأشياء أكبر من قتال في الشهر الحرام لوجهين (أحدهما) أن كل واحد من هذه الأشياء كفر ، والكفر أعظم من القتال (والثاني) أن الله أنادي أن كل واحد من هذه الأشياء أكبر من قتال في الشهر الحرام وهو القتال الذي صدر عن عبد الله بن جحش ، وهو ما كان قطعاً بوقوع ذلك القتال في الشهر الحرام ، وهؤلاء الكفار قاطعون بوقوع هذه الأشياء منهم في الشهر الحرام ، فيلزم أن يكون وقوع هذه الأشياء أكبر .

أما قوله تعالى (والفتنة أكبر من القتل) فقد ذكروا في الفتنة قولين (أحدهما) هي الكفر وهذا القول عليه أكثر المفسرين ، وهو عندى ضعيف ، لأن على قول الزجاج قد تقدم ذكر ذلك ، فانه تعالى قال (وكفر به أكبر) فحمل الفتنة على الكفر يكون تكراراً ، بل هذا التأويل يستقيم على قول الفراء .

(والقول الثاني) أن الفتنة هي ما كانوا يفتنون المسلمين عن دينهم ، تارة بالقاء الفجاعات في قلوبهم ، وتارة بالتعذيب ، كفعلمهم يلال وصهيب وعمار بن ياسر ، وهذا قول محمد بن إسحق وقد ذكرنا أن الفتنة عبارة عن الامتحان ، يقال : فتنت الذهب بالنار إذا أدخلته فيها لتزيل النش عنه ، ومنه قوله تعالى (إنما أموالكم وأولادكم فتنة) أي امتحان لكم لأنه إذا لومه إغراق المال في سبيل الله فتمسك في ولده ، فصار ذلك مانعاً له عن الاتفاق ، وقال تعالى (ألم أحسب

الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون (أى لا يمتحنون في دينهم بأنواع البلاء ، وقال (وقتك فتونا) وإنما هو الامتحان بالبلى ، وقال (ومن الناس من يقول آمنا بالله فإذا أؤذى في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله) والمراد به الفتنة التى تصيبه من جهة الدين من الكفر وقال (إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا) والمراد أنهم آذوهم وعرضوهم على العذاب ليمتحنوا ثباتهم على دينهم ، وقال (فليس عليكم جناح أن تنصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتكم الذين كفروا) وقال (ما أثم عليه بهاتين إلا من هو صال المجهم) وقال (فيبكون ما تكلم به منه ابتغاء الفتنة) أى الفتنة فى الدين وقال (واحذروا أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليكم) وقال (ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا) وقال (ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين) والمعنى أن يفتنوا بها عن دينهم فيترتب في أعيانهم مآم فيه من الكفر والظلم وقال (فسنبصر ويعسرون بأبكم المفتنون) قيل : المفتون المجهنون ، والمجنون فتنة ، إذ هو عنة وعدول عن سبيل أهل السلامة فى القول . ثبت بهذه الآيات أن الفتنة هى الامتحان ، وإنما قلنا : إن الفتنة أكبر من القتل لأن الفتنة عن الدين تنفض إلى القتل الكثير فى الدنيا ، وإلى استحقاق العذاب الدائم فى الآخرة ، فصح أن الفتنة أكبر من القتل فضلا عن ذلك القتل الذى وقع السؤال عنه وهو قتل ابن الحرمى .

روى أنه لما نزلت هذه الآية كتب عبد الله بن حشاش صاحب هذه السرية إلى مؤمنى مكة : إذا صرتم المشركون بالقتال فى الشهر الحرام فمهرم أثم بالكفر وإخراج رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة ، ومنع المؤمنين عن البيت الحرام قال (ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا) والمعنى ظاهر ، ونظيره قوله تعالى (ولن نرضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم) . وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) ما زال يفعل كذا ، ولا يزال يفعل كذا ، قال الواحدي : هذا فعل لامصدر له ، ولا يقال منه : فاعل ولا مفعول ، ومثاله فى الأفعال كثيرة نحو (مضى) ليس له مصدر ولا مضارع وكذلك : ذو ، وما قى ، وحلم ، وهلك ، وهات ، وتعال ، ومعنى (لا يزالون) أى يسيرون على ذلك الفعل لأن الزوال يفيد التنى فإذا أدخلت عليه : ما ، كان ذلك نفيًا للتنى فيكون دليلا على الثبوت الدائم .

(المسألة الثانية) قوله (حتى يردوكم عن دينكم) أى إلى أن يردوكم وقيل المعنى : لمردوكم . (المسألة الثالثة) قوله (إن استطاعوا) استبعاد لاستطاعتهم ، كقول الرجل لعدوه : إن ظفرت بى فلا تبق على وهو واقى بأنه لا يظفر به .

ثم قال تعالى (ومن يرتدد منكم عن دينه فيست وهو كافر) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال الواحدى قوله (ومن يردد) أظهر التضمين مع الجرم لسكون الحرف (الثانى) وهو أكثر فى اللغة من الإدغام ، وقوله (فيمت) هو جزم بالمظف على (يردد) وجوابه (فأولئك حبلى أحماهم) .

(المسألة الثانية) ما بين تعالى أن عرضهم من تلك المقاتلة هو أن يردد المسلمون عن دينهم ، ذكر بعده وعيدا شديدا على الردة ، فقال (ومن يردد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبلى أحماهم فى الدنيا والآخرة) واستوجب العذاب الدائم فى النار .

(المسألة الثالثة) ظاهر الآية يقتضى أن الارتداد إنما يفرع عليه الأحكام المذكورة إذا مات المرتد على الكفر ، أما إذا أسلم بعد الردة لم يثبت شيء من هذه الأحكام ، وقد تفرع على هذه النكتة بحث أصول وبصفتى فروعى ، أما البحث الأصولى فهو أن جماعة من المتكلمين زعموا أن شرط صحة الإيمان والكفر حصول الموافقة ، فالإيمان لا يكون إيمانا إلا إذا مات المؤمن عليه والكفر لا يكون كفرا إلا إذا مات الكافر عليه ، قالوا : لأن من كان مؤمنا ثم ارتد والعباد بالله فلو كان ذلك الإيمان الظاهر إيمانا فى الحقيقة لكان قد استحق عليه الثواب الأبدى ، ثم بمسدد كفره يستحق العقاب الأبدى فاما أن يبقى الاستحقاقان وهو محال ، ولما أن يقال : إن الطارىء يزيل السابق وهذا محال لوجوه (أحدها) أن المناقاة حاصلة بين السابق والطارىء ، فليس كون الطارىء مزيلا لسابق أول من كون السابق دائما لطارىء . بل الثانى أولى لأن الدفع أسهل من الرفع (وثانيها) أن المناقاة إذا كانت حاصلة من الجانبين ، كان شرط طريان الطارىء زوال السابق فلو علنا زوال السابق بطريان الطارىء لزم الغرور وهو محال (وثالثها) أن ثواب الإيمان السابق وعقاب الكفر الطارىء ، إما أن يكونا متساويين أو يكون أحدهما أزيد من الآخر ، فإن تساويا وجب أن يتعابط كل واحد منهما بالآخر ، بحيث يبقى المكافى لا من أهل الثواب ولا من أهل العقاب وهو باطل بالإجماع ، وإن ازداد أحدهما على الآخر ، فلنفرض أن السابق أزيد ، فنجد طريان الطارىء لا يزيل إلا ما يساويه ، بحيث يزيل بعض الاستحقاقات دون البعض مع كونها متساوية فى المساهمة ، فيكون ذلك ترجيحا من غير مرجع وهو محال ، لنفرض أن السابق أقل بحيث إذا ما كان يكون الطارىء الزائد ، يكون جملة أجزائه مؤثرة فى إزالة السابق بحيث يمتنع على الآخر الواحد مؤثرات مستقلة وهو محال ، ولما أن يصحكون المؤثر فى إزالة السابق بعض أجزاء الطارىء دون البعض ، وحيث يكون اختصاص ذلك البعض بالمؤثرية ترجيحا للثل من غير مرجع وهو محال ، ثبت بما ذكرنا أنه إذا كان مؤمنا ثم كفر ، فذلك الإيمان السابق ، وإن كنا نلظنه إيمانا إلا أنه ما كان عند الله إيمانا ، فظهر أن الموافقة شرط لكون الإيمان إيمانا ، والكفر كفرا ، وهذا هو الذى دللت الآية عليه ، فانها دللت على أن شرط كون الردة موجبة لتلك الأحكام أن يموت

المرتد هل تلك الردة .

(أما البحث القروحي) فهو أن المسلم إذا صلى ثم ارتد ثم أسلم في الوقت قال الشافعي رحمه الله : لا إعادة عليه ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : لزمه قضاء ما أدى وكذلك الحج ، حجة القافس وضى الله تعالى عنه قوله تعالى (ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم) شرط في حبوط العمل أن يموت وهو كافر ، وهذا القنص لم يوجد في حقه هذا الشرط ، فوجب أن لا يصير عمله محبطاً ، فإن قيل : هذا معارض بقوله (ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون) وقوله (ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله) لا يقال : حل المطلق حل المقيد واجب .

لأننا نقول : ليس هذا من باب المطلق والمقيد ، فانهم أجمعوا على أن من علق حكماً بشرطين ، وعلقه بشرط أن الحكم ينزل عند أيهما وجه ، كمن قال لعبد : أنت حر إذا جاء يوم الخميس ، أنت حر إذا جاء يوم الخميس والجمعة : لا يبطل واحد منهما ، بل إذا جاء يوم الخميس عتق ، ولو كان باعاً لجا يوم الخميس ولم يكن في ملكه ، ثم اشتراه ثم جاء يوم الجمعة وهو في ملكه عتق بالتعلق الأول .

(والسؤال الثاني) عن التفكك لهذه الآية أن هذه الآية دلت على أن الموت على الردة شرط لمجموع الأحكام المذكورة في هذه الآية ، ونحن نقول به فإن من جملة هذه الأحكام : الخلود في النار وذلك لا يثبت إلا مع هذا الشرط ، وإنما الخلاف في حبط الأعمال ، وليس في الآية دلالة على أن الموت على الردة شرط فيه .

(والجواب) أن هذا من باب المطلق والمقيد لأن باب التعلق بشرط واحد وبشرطين ، لأن التعلق بشرط وبشرطين إنما يصح لو لم يمكن تعليقه بكل واحد منهما مانعاً من تعليقه بالآخر ، وفي مسألتنا لو جعلنا مجرد الردة مؤثراً في الحبوط لم يبق للموت على الردة أثر في الحبوط أصلاً في شيء من الأوقات ، فقلنا أن هذا ليس من باب التعلق بشرط وبشرطين بل من باب المطلق والمقيد .

(وأما السؤال الثاني) لجوابه أن الآية دلت على أن الردة إنما توجب الحبوط بشرط الموت على الردة ، وإنما توجب الخلود في النار بشرط الموت على الردة ، وعلى هذا التقدير فذلك السؤال ساقط .

أما قوله تعالى (فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال أهل اللغة أصل الحبط أن تأكل الإبل شيئاً يضرها فتضمط بطونها تنكس وفي الحديث « وإن مما ينبت الربيع ما يفتل حبطاً أو يلم » فسمى بطلان الأعمال بهذا لأنه كفساد الشيء بسبب وروده المقصد عليه .

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ
يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ «٢١٨»

(المسألة الثانية) المراد من إحباط العمل ليس هو إبطال نفس العمل ، لأن العمل شيء كما وجد في زوال ، وإعدام المصنوع محال ، ثم اختلف المتكلمون فيه ، فقال المثبتون للإحباط والتكفير : المراد منه أن عقاب الردة الحادثة يزيل ثواب الإيمان السابق ، إما بشرط الموازنة على ما هو مذهب أبي هاشم وجهور المتأخرين من المعتزلة أولاً بشرط الموازنة على ما هو مذهب أبي حنيفة ، وقال المنكرون للإحباط بهذا المعنى المراد من الإحباط الوارد في كتاب الله هو أن المرتد إذا أتى بالردة ففعله الردة محل عبط لأن الآتي بالردة كان يمكنه أن يأتي ببدله بعمل يستحق به ثواباً فاذلماً يأتي بذلك العمل الجيد وأتى ببدله بهذا العمل الرديء الذي لا يستفيد منه فنعماً بل يستفيد منه أعظم المضار يقال : إنه أخطأ عمله أي أتى بعمل باطل ليس فيه فائدة بل فيه مضرة ، ثم قال المنكرون للإحباط هذا الذي ذكرناه في تفسير الإحباط ، إما أن يكون حقيقة في لفظ الإحباط ، وإما أن لا يكون ، فإن كان حقيقة فيه وجب المصير إليه ، وإن كان مجازاً وجب المصير إليه ، ولأننا ذكرنا الدلائل القاطعة في مسألة أن الموافقة شرط في صحة الإيمان ، هل أن القول بأن أثر الفعل الحادث يزيل أثر الفعل السابق محال .

(المسألة الثالثة) أما حيوط الأعمال في الدنيا ، فهو أنه يقتل عند الظفر به ويقاوم إلى أن يظفر به ولا يستحق من المؤمنين مولاة ولا نصراً ولا ثناء حسناً ، وتبين زوجته منه ولا يستحق الميراث من المسلمين ، ويجوز أن يكون المعنى في قوله (حيطت أعمالهم في الدنيا) أن ما يريدونه بعد الردة من الإضرار بالمسلمين ومكايبتهم بالإنتقال عن دينهم يبطل كله ، فلا يحصلون منه شيء لا عزاز الله الإسلام بأنصاره فتكون الأعمال على هذا التأويل ما يعملونه بعد الردة ، وأما حيوط أعمالهم في الآخرة فثبت القائلين بالإحباط معناه أن هذه الردة تبطل استحقاقهم الثواب الذي استحقوه بأعمالهم السابقة ، وعند المنكرين لذلك معناه : أنهم لا يستفيدون من تلك الردة ثواباً ونعماً في الآخرة بل يستفيدون منها أعظم المضار ، ثم بين كيفية تلك المضرة فقال تعالى (وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) .

قوله هو وجل (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ) .
في الآية مسألتان :

(المسألة الأولى) في تعلق هذه الآية بمآقبلها وجهان (الأول) أن عبد الله بن جحش قال : يارسول الله حب أنه لا حجاب فيما فعلنا ، فقل نطعم منه أجراً وثواباً فنزلت هذه الآية ، لأن عبد الله كان مؤمناً ، وكان مهاجراً ، وكان بسبب هذه المقاتلة مجاهداً (والثاني) أنه تعالى لما أوجب الجهاد من قبل بقوله (كتب عليكم القتال وهو كره لكم) وبين أن تركه سبب الوعيد أتبع ذلك بذكر من يقوم به فقال (إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله) ولا يكاد يوجد وعيد إلا ويعقبه وعد .

(المسألة الثانية) (هاجروا) أي فارقوا أوطانهم وعشائرهم ، وأصله من الهجرة الذي هو ضد الوصل ، ومنه قيل للكلام الفصيح : هجر ، لأنه لما ينبغي أن يهجر ، والهجرة وقت يهجر فيه العمل ، والهجرة مفارقة من الهجرة ، وجاز أن يكون المراد منه أن الإحباب والإقارب همروه بسبب هذا الدين ، وهو أيضاً هجرهم بهذا السبب ، فكان ذلك مهاجرة ، وأما المجاهدة فأصلها من الجهد الذي هو المصقة ، ويجوز أن يكون معنى المجاهدة أن يضم جهده إلى جهد آخر في نصرة دين الله ، كما أن المساعدة عبارة عن ضم الرجل ساعده إلى ساعد آخر ليحصل التأييد والقوة ، ويجوز أن يكون المراد من المجاهدة بذل الجهد في قتال العدو ، وعند فعل العدو ، ومثل ذلك تنصير مفارقة ثم قال تعالى (أولئك يرجون رحمة الله) وفيه قولان (الأول) أن المراد منه الرجاء ، وهو عبارة عن ظن المنافع التي يتوقعها ، وأراد تعالى في هذا الموضع أنهم يطمعون في ثواب الله وذلك لأن عبد الله بن جحش ما كان قاطعاً بالقعود والثواب في عمله ، بل كان يتوقعه ويرجوه .

فإن قيل : لم جعل الوعد مطلقاً بالرجاء ، ولم يقع به كما في سائر الآيات ؟

قلنا : الجواب من وجوه (أحدها) أن مذهبنا أن الثواب على الإيمان والعمل غير واجب عقلاً ، بل بحكم الوعد ، فذلك حلقه بالرجاء (وثانيها) حب أنه واجب عقلاً بحكم الوعد ، ولكنه تعلق بأن لا يكفر بعد ذلك وهذا الشرط مفكوك فيه لا متيقن ، فلا جرم كان الحاصل هو الرجاء لا القطع (وثالثها) أن المذكور ههنا هو الإيمان ، والهجرة ، والجهاد في سبيل الله ، ولا بد للإنسان مع ذلك من سائر الأعمال ، وهو أن يرجو أن يوفقه الله لها ، كما وفقه لهذه الثلاثة ، فلا جرم حلقه على الرجاء (ورابعها) ليس المراد من الآية أن الله شكك العبد في هذه المغفرة ، بل المراد وصفهم بأنهم يشارفون الدنيا مع الهجرة والجهاد ، مستقصرين أنفسهم في حق الله تعالى ، يرون أنهم لم يبلوه حتى يجادوه ، ولم يقضوا ما يلزمهم في نصرة دينه ، فيقسمون على الله مع الخوف والرجاء ، كما قال (والذين يؤتون ما آتوا وفقرهم وجلة أنهم إلى ربهم راجعون) .

(القول الثاني) أن المراد من الرجاء : القطع واليقين في أصل الثواب ، والظن إنما دخل في كسبه وفي وقته ، وفي وجوه قرئناها في تفسير قوله تعالى (الذين يظنون أنهم ملأوا ربهم)

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا

ثم قال تعالى (والله غفور رحيم) أى إن الله تعالى يحقق لهم رجاءهم إذا ماتوا على الإيمان والعمل الصالح ، وأنه غفور رحيم ، غفر لعباد الله بن جحش وأصحابه ما لم يعلموا ورحيم .

الحكم الثالث

في الخمر

قوله عز وجل (يسألوك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما) .

اعلم أن قوله (يسألوك عن الخمر والميسر) ليس فيه بيان أنهم عن أى شيء سألو ، فانه يحتل أنهم سألو عن حقيقة ومأمية ، ويحتل أنهم سألو عن حل الانتفاع به ، ويحتل أنهم سألو عن حل شربه وحرمة إلا أنه تعالى لما أجاب بذكر الحرمة دل تخصيص الجواب على أن ذلك السؤال كان واقعاً عن الحل والحرمة .

وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قالوا : نزلت في الخمر أربع آيات ، نزل بمكة قوله تعالى (ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخلون منه سكراً ورزقا حسنا) وكان المسلمون يشربونها وهى حلال لهم ، ثم إن عمر ومعاذاً وقرأ من الصحابة قالوا : يا رسول الله أتنا في الخمر ، فانها مفعبة للعقل ، مسببة للفساد ، فنزل فيها قوله تعالى (قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس) فشرها قوم وتركها آخرون ، ثم دعا جند الرحمن بن حوف ناساً منهم ، فشربوا وسكروا ، فقام بعضهم يصلى فقرأ : قل يا أيها الكافرون أهد ما كبهون ، فنزلت (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) فقل من شرها ، ثم اجتمع قوم من الأنصار وفيهم سعد بن أبى وقاص ، فلما سكروا اتفخروا وتناشدوا الأشعار حتى ألفد سعد شعراً فيه مجاد للأنصار ، فضربه أنصارى بلحى بسيف ففجعه فجعة موهجة ، فشكا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمر : اللهم بين لنا في الخمر بياناً شافياً فنزل (إنما الخمر الميسر) إلى قوله (فهل أنتم متنون) فقال عمر : اتيننا يارب ، قال الغفال رحمه الله : والحكمة في وقوع التحريم على هذا الترتيب أن الله تعالى علم أن القوم قد كانوا ألقوا شرب الخمر ، وكان انتفاعهم بذلك كثيراً ، فلم أنه لو منعهم دفعة واحدة لفق ذلك عليهم ، فلا جرم استعمل في التحريم هذا التدرج ، وهذا الرفق ، ومن

الناس من قال بأن الله حرم الخمر والميسر بهذه الآية، ثم نزل قوله تعالى (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) فانتفى ذلك تحريم شرب الخمر وقت الصلاة، لأن شارب الخمر لا يمكنه أن يصل إلا مع السكر، فكان المنع من ذلك منعاً من الشرب ضمناً، ثم نزلت آية المائدة فكانت في غاية القوة في التحريم، وعن الربيع بن أنس أن هذه الآية نزلت بمد تحريم الخمر.

(المسألة الثانية) اعلم أن عندنا أن هذه الآية دالة على تحريم الخمر فنفتقر إلى بيان أن الخمر ما هو؟ ثم إلى بيان أن هذه الآية دالة على تحريم شرب الخمر.

(أما المقام الأول) في بيان أن الخمر ما هو؟ قال القاضي رحمه الله: كل شرب مسكر فهو خمر، وقال أبو حنيفة: الخمر عبارة عن عصير العنب العديدي الذي يذهب بالبدن، حجة القاضي على قوله وجهه (أحدها) ما روى أبو داود في سننه: عن الشعبي عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: نزل تحريم الخمر يوم نزل وهي من خمسة: من العنب، والتمر، والحنطة، والقمح، والذرة، والخمر ما عاين العقل، وجه الاستدلال به من ثلاثة أوجه (أحدها) أن عمر رضي الله عنه أخبر أن الخمر حرمت يوم حرمت وهي تتخذ من الحنطة والقمح، كما أنها كانت تتخذ من العنب والتمر، وهذا يدل على أنهم كانوا يسمونها كلها خمرًا (وثانيها) أنه قال: حرمت الخمر يوم حرمت، وهي تتخذ من هذه الأشياء الخمر، وهذا كالتصریح بأن تحريم الخمر يقتناول تحريم هذه الأنواع الخمسة (وثالثها) أن عمر رضي الله عنه ألحق بها كل ما عاين العقل من شراب، ولا شك أن عمر كان عالماً باللغة، وروايته أن الخمر اسم لكل ما عاين العقل ففهمه.

(الحجة الثانية) روى أبو داود عن النعمان بن بشير رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: وإن من العنب خمرًا، وإن من التمر خمرًا، وإن من العسل خمرًا، وإن من البر خمرًا، وإن من القمح خمرًا، والاستدلال به من وجهين (أحدهما) أن هذا صريح في أن هذه الأشياء داخلة تحت اسم الخمر فتكون داخلة تحت الآية الدالة على تحريم الخمر (والثاني) أنه ليس مقصود الفاعل تعليم اللغات، فوجب أن يكون مراده من ذلك بيان أن الحكم الثابت في الخمر ثابت فيها، أو الحكم المشهور الذي اختلفت به الخمر هو حرمة الشرب، فوجب أن يكون ثابتاً في هذه الأسماء، قال الخطابي رحمه الله: وتخصيص الخمر بهذه الأشياء الخمسة ليس لأجل أن الخمر لا يكون إلا من هذه الخمسة بأعيانها، وإنما جرى ذكرها خصوصاً لتكونها معبودة في ذلك الزمان، فكل ما كان في معناها من فذة أو سلف أو عصارة حمرة، لحكمها حكم هذه الخمسة، كما أن تخصيص الأشياء الستة بالذكر في غير الربا لا يمنع من ثبوت حكم الربا في غيرها.

(الحجة الثالثة) روى أبو داود أيضاً عن نافع عن ابن عمر، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام، قال الخطابي: قوله عليه السلام: كل مسكر خمر، دل على

وجبهن (أحدهما) أن الخمر اسم لكل ما وجد منه السكر من الأشربة كلها ، والمقصود منه أن الآية لما دلت على تحريم الخمر ، وكان مسمى الخمر مجهولاً لقوم حسن من الفارع أن يقال : مراد الله تعالى من هذه اللفظة هذا إما على سبيل أن هذا هو مسماه في اللغة العربية ، أو على سبيل أن يضع اسماً شرعياً على سبيل الأحداث كما في الصلاة والصوم وغيرهما .

(والوجه الآخر) أن يكون معناه أنه كالخمر في الحرمة ، وذلك لأن قوله هذا خمر لحقيقة هذا اللفظ فيبدى كونه في نفسه خمرًا فإن قام دليل على أن ذلك يمتنع وجب حمله مجازاً على المعاهدة في الحكم ، الذي هو عاصية ذلك الشيء .

(الحجة الرابعة) روى أبو داود عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : مثل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن البتغ ، فقال : كل شراب أسكر فهو حرام ، قال الخطابي : البتغ شراب يتخذ من السسل ، وفيه إبطال كل تأويل يذكره أصحاب تحليل الأئذنة ، وإنسداد لقول من قال : إن القليل من المسكر مباح ، لأنه عليه السلام مثل عن نوح واحد من الأئذنة فأجاب عنه بتحريم المجلس ، فيدخل فيه القليل والكثير منها ، ولو كان هناك تفصيل في شيء من أنواعه ومقاديره لذكره ولم يجهله .

(الحجة الخامسة) روى أبو داود عن جابر بن عبد الله ، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما أسكر كثيره فقليله حرام .

(الحجة السادسة) روى أيضاً عن أنس بن مالك ، قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : كل مسكر حرام وما أسكر منه الفرق فله الكف منه حرام ، قال الخطابي والفرق : مكيال يسع ستة عشر رطلاً ، وفيه أيضاً البيان أن الحرمة شاملة لجميع أجزاء الشراب .

(الحجة السابعة) روى أبو داود عن شهر بن حوشب ، عن أم سلمة ، قالت : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل مسكر ومفتّر ، قال الخطابي : المفتّر كل شراب يورث الفتور والخدر في الأصضاء ، وهذا لا شك أنه متناول لجميع أنواع الأشربة ، فهذه الأحاديث كلها دالة على أن كل مسكر فهو خمر ، وهو حرام .

(النوع الثاني) من الدلائل على أن كل مسكر خمر التمسك بالاستشقات ، قال أهل اللغة : أصل هذا الحرف التنطية ، سمي الخمر خمرًا لأنه يغطي رأس المرأة ، والخمر ما وارك من شهر وغيره ، من وهدنة وأكة ، وغمرت رأس الإناء أي غطيته ، والخمر هو الذي يكتنم شهادته ، قال ابن الأثيري : سميت خمرًا لأنها تخامر العقل ، أي تخالطه ، يقال : غامرته الداء إذا غالطه ، وأغمره الحسنة .

هنا مريثا غير داء غامر

ويقال عامر السقام كبد ، وهذا الذي ذكره راجع إلى الأول ، لأن الشيء إذا عالج الشيء صار بمنزلة السائر له ، فهذه الاشتقاقات دالة على أن الخمر ما يكون سائرا للعقل ، كما سميت سكرا لأنها تسكر العقل أي تحجوه ، وكأنها سميت بالمصدر من خرجت خمر إذا ستره للبالغة ؛ ويرجع حاصلا إلى أن الخمر هو السكر ، لأن السكر ينطى العقل ، ويمنع من وصول نوره إلى الأعضاء ، فهذه الاشتقاقات من أقوى الدلائل على أن مسمى الخمر هو المسكر ، فكيف إذا انضافت الأحاديث الكثيرة إليه لا يقال هذا إثبات لغة بانياس ، وهو غير جائز ، ولنا قول : ليس هذا إثباتا لغة بالقياس ، بل هو تعيين المسمى بواسطة هذه الاشتقاقات ، كما أن أصحاب أبي حنيفة رحمهم الله يقولون إن مسمى النكاح هو الوطء ويشترطه بالاشتقاقات ، ومسمى الصوم هو الإمساك ، ويشترطه بالاشتقاقات .

(النوع الثالث) من الدلائل الدالة على أن الخمر هو المسكر ، أن الآية مجمعة على أن الآيات الواردة في الخمر ثلاثة ، اثنان منها وردا بلفظ الخمر (أحدهما) هذه الآية (والثانية) آية المسامة (والثالثة) وردت في السكر وهو قوله (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) وهذا يدل على أن المراد من الخمر هو المسكر .

(النوع الرابع) من الحجة أن سبب تحريم الخمر هو أن حرم ومماذا قال : يا رسول الله إن الخمر مسلبة للعقل ، مذهب للال ، فيمن لنا فيه ، فيما إنما طلبا القنوى من الله ورسوله بسبب كون الخمر مذهب للعقل ، فوجب أن يكون كل ما كان مساويا للخمر في هذا المعنى إما أن يكون خمرًا وإما أن يكون مساويا للخمر في هذا الحكم .

(النوع الخامس) من الحجة أن الله حلل تحريم الخمر بقوله تعالى (إنما يريد العبد أن يوقع بينكم المداواة واليئضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة) ولا شك أن هذه الأفعال معلقة بالسكر ، وهذا التعليل يقتضى ، فكل هذا تكون هذه الآية نصا في أن حرمة الخمر معلقة بكونها مسكرة ، فاما أن يجب القطع بأن كل مسكر خمر ، وإن لم يكن كذلك فلا بد من ثبوت هذا الحكم في كل مسكر ، وكل من أنصف وترك النقاد ، علم أن هذه الوجوه ظاهرة جلية في إثبات هذا المطلوب حجة أبي حنيفة رحمه الله من وجوه (أحدها) قوله تعالى (ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا) من الله تعالى علينا بأعزاء السكر والرزق الحسن ، وما نحن فيه سكر ورزق حسن ، فوجب أن يكون مباحا لأن الله لا تكون إلا بالمباح .

(والحجة الثانية) ما روى ابن عباس أنه عليه الصلاة والسلام أتى السقاية عام حجة الوداع فاستند إليها ، وقال : اسقوني ، فقال العباس : ألا أسقيك مما نهبته في بيوتنا ؟ قال : مائق الناس ، لجأه بقدر من نبيذ نضمة ، فطرب وجهه ووده ، فقال العباس : يا رسول الله أسدنت على

أهل مكة شرابهم ، فقال : ردوا على القدح ، فردوه عليه ، فدعا بماء من زمزم وصب عليه وشرب ، وقال : إذا اغتلب عليكم هذه الأشربة فاقطعوا منها بالماء .

وجه الاستدلال به أن التقطيب لا يكون إلا من الحديد ، ولأن المروج بالماء كان لقطع الفدة بالنص ، ولأن اغتلام الشراب شدته ، كاختلام البعير سكره .

(الحجة الثالثة) الخسك بأثار الصحابة .

(والجواب عن الأول) أن قوله تعالى (تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا) نكرة في الإثبات ، فلم قلتم : إن ذلك السكر والرزق الحسن هو هذا النبيذ ؟ ثم أجمع المفسرون على أن تلك الآية كانت نازلة قبل هذه الآيات الثلاث الدالة على تحريم الخمر ، فكانت هذه الثلاثة إما ناسئة ، أو مخصصة لها .

وأما الخديف ظلم ذلك النبيذ كان ماء نبئت ثمرات فيه لتذهب الملوحة فتغير طعم الماء قليلا إلى الخمر منه ، وطعمه عليه السلام كان في غاية العفافة ، فلم يحتمل طعمه الكريم ذلك الطعم ، فذلك قلب وجهه ، وأيضاً كان المراد بصب الماء فيه إزالة ذلك القدر من الخمر أو الرائحة ، وبإزالة فكل حائل يعلم أن الإعراض عن تلك الدلائل التي ذكرناها بهذا القدر من الاستدلال الضعيف غير جائز .

وأما آثار الصحابة فهي متداخلة متعارضة ، فوجب تركها والرجوع إلى ظاهر كتاب الله وسنة الرسول عليه السلام ، فهذا هو الكلام في حقيقة الخمر .

(المقام الثاني) في بيان أن هذه الآية دالة على تحريم الخمر وبيانه من وجوه (الأول) أن الآية دالة على أن الخمر هشة على الإثم ، والاثم حرام لقوله تعالى (قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغى) فكان مجموع هاتين الآيتين دليلاً على تحريم الخمر (الثاني) أن الإثم قد يراد به العقاب ، وقد يراد به ما يستحق به العقاب من الذنوب ، وأيهما كان فلا يصح أن يوصف به إلا المحرم (الثالث) أنه تعالى قال (وإنيهما أكبر من نقصهما) صرح برجحان الإثم والعقاب ، وذلك يوجب التحريم .

فان قيل : الآية لا تدل على أن شرب الخمر إثم ، بل تدل على أن فيه إثماً ، فبأن ذلك الإثم حرام فلم قلتم : إن شرب الخمر لما حصل فيه ذلك الإثم وجب أن يكون حراماً ؟ .

قلنا : لأن السؤال كان واقفاً من مطلق الخمر ، فلما بين تعالى أن فيه إثماً ، كان المراد أن ذلك الإثم لازم له على جميع التقديرات ، فكان شرب الخمر مستلزماً لهذه الملازمة المحرمة ، ومستلزماً المحرم محرم ، فوجب أن يكون الشرب محرماً ، ومنهم من قال : هذه الآية لا تدل على حرمة الخمر ، واحتج عليه بوجوه (أحدها) أنه تعالى أثبت فيها منافع للناس ، والمحرم لا يكون فيه منفعة (والثاني)

لذلك هذه الآية هل حرمها فلم يقتضها بها حتى نزلت آية المسائدة وآية تحريم الصلاة ؟ (الثالث)
 أنه تعالى أخبر أن فيها إثم كبيراً فقتضاه أن ذلك الإثم الكبير يكون حاصل مادام موجودين ،
 فلو كان ذلك الإثم الكبير سبياً لحرمها لوجب القول بثبوت حرمها في سائر الشرائع .
 (والجواب عن الأول) أن حصول النفع العاجل فيه في الدنيا لا يمنع كونه محرماً ، ومتى كان
 كذلك لم يكن حصول النفع فيها مانعاً من حرمها لأن صدق الخاص يوجب صدق العام .
 (والجواب عن الثاني) أنا وروينا عن ابن عباس أنها نزلت في تحريم الحزب ، والتوقف الذي
 ذكرته غير مروي عنهم ، وقد يجوز أن يطلب الكبار من الصحابة نزول ما هو أكد من هذه الآية
 في التحريم ، كالقس إرأهم صلوات الله عليه مفاهدة إحياء الموتى ليرداد سكونا وطمأنينة .
 (والجواب عن الثالث) أن قوله (فيها إثم كبير) إخبار عن الحال لا عن الماضي ، وعندنا
 أن الله تعالى علم أن قرب الحزب مفسدة لهم في ذلك الزمان ، وعلم أنه ما كان مفسدة للذين كانوا قبل
 هذه الأمة فهذا تمام الكلام في هذا الباب .

(المسألة الثالثة) في حقيقة الميسر فنقول : الميسر القمار ، مصدر من يسر كالوعد والمرجع
 من فعلهما ، يقال يسره إذا قرته ، واختلفوا في اشتقاقه على وجوه (أحدها) قال مقاتل : اشتقاقه
 من اليسر لأنه أخذ لمال الرجل يسر وسهولة من غير كد ولا تعب ، كانوا يقولون : يسروا لنا من
 الجوز ، أو من اليسار لأنه سبب يساره ، وعن ابن عباس : كان الرجل في الجاهلية يخطر على أهله
 وماله (وثانيها) قال ابن قتبية : الميسر من التجارة والاقسام ، يقال : يسر الشيء ، أى اقتسموه ،
 فالجوز نفسه يسمى ميسراً لأنه مجزأ أجزاء ، فكانه موضع التجارة ، واليسار الجازر ، لأنه مجزئ .
 لم الجوز ، ثم يقال الضاريين بالقداح والمقامرين على الجوز : إنهم يامسون لأنهم بسبب ذلك
 الفعل يمزقون لم الجوز (وثالثها) قال الواحدي : إنه من قولهم : يسر لي هذا الشيء يسر يسرا
 وميسراً إذا رجب ، واليسار الواجب بسبب القداح ، هذا هو الكلام في اشتقاق هذه اللفظة .

وأما صفة الميسر فقال صاحب الكشف : كانت لم عشرة قداح ، وهي الإزلام والإكلام
 القذ ، والترام ، والرقب ، والحلس ، يفتح الحاء وكسر اللام ، وقيل بكسر الحاء وسكون اللام ،
 والمسبل ، والملى ، والنافس ، والمنج ، والسفيج ، والوعد ، لكل واحد منها نصيب معلوم من
 جزور ينحرونها ويمزقونها عشرة أجزاء ، وقيل : ثمانية وعشرين جزءاً إلا ثلاثة ، وهي المنج
 والسفيج ، والوعد ، ولبعضهم في هذا المعنى شعر :

ل في الدنيا سهام ليس فيه ربيع

وأسامين وعد وسفيج ومنج

فلقد سهم ، والترام سهمان ، والرقب ثلاثة ، والحلس أربعة ، والنافس خمسة ، والنسبل

سنة ، وللمل سبعة ، يجعلونها في الزبابة ، وهي الخريطة ويضمونها على يد عدل ، ثم يجلطها ويدخل يده فيخرج باسم رجل رجل قدحاً منها فن خرج له قدح من ذوات الأنصباء أخذ النصب الموسوم به ذلك القدح ، ومن خرج له قدح لا نصيب له لم يأخذ شيئاً ، وغرم ثمن الجوز كله ، وكانوا يذمون تلك الأنصباء إلى الفقراء ، ولا يأكلون منها ، ويفتخرون بذلك ويذمون من لم يدخل فيه ويسمونه اليرم .

(المسألة الرابعة) اختلفوا في أن الميسر هل هو اسم لذلك القمار المعين ، أو هو اسم لجميع أنواع القمار ، روى عن النبي صلى الله عليه وسلم دليلاً كرم وهاتين الكلمتين قائماً من ميسر المسم ، وعن ابن سيرين ومجاهد وعطاء : كل شيء فيه خطر فهو من الميسر ، حتى لعب الصبيان بالجوهر ، وأما الهطرنج فروى عن علي عليه السلام أنه قال : النرد والبطرنج من الميسر ، وقال القاضي رضي الله عنه : إذا خلا الهطرنج عن الرهان ، واللسان عن الطغيان والصلاة عن النسيان ، لم يكن حراماً ، وهو خارج عن الميسر ، لأن الميسر ما يوجب دفع المال ، أو أخذ مال ، وهذا ليس كذلك ، فلا يكون قاراً ولا مهسراً ، والله أعلم ، أما السبق في الخف والحافر فبالإتفاق ليس من الميسر ، وشرحه المذكور في كتاب السبق والرمي من كتب الفقه .

(المسألة الخامسة) الاسم الكبير ، فيه أمور (أحدها) أن عقل الإنسان أعرف صفاته ، والخر حدو العقل ، وكل ما كان حدو الأعرف فهو أخس ، فيلزم أن يكون شرب الخمر أخس الأمور ، وتقرره أن العقل إنما سمى عقلاً لأنه يجري مجرى عقل الناقة ، فإن الإنسان إذا دعاه طبعه إلى فعل قبيح ، كان عقله مانعاً له من الإقدام عليه ، فإذا شرب الخمر ينقطع الطبع الداعي إلى فعل القبح عالياً عن العقل المانع منها ، والتقريب بمد ذلك معلوم ، ذكر ابن أبي الدنيا أنه مر على سكران وهو يقول في يده ويمسح به وجهه كهيئة المتوحش ، ويقول : اخذ الله الذي جعل الإسلام نوراً والماء طهوراً ، وعن العباس بن مراد أنه قيل له في الجاهلية : لم لا تشرب الخمر قائماً تزيد في جرائدك ؟ فقال ما أنا بأخذ جميل يدي فأدخله جوف ، ولا أرضى أن أصبح سيد قوم وأمسى سفيهم (وثانيها) ما ذكره الله تعالى من إيقاع العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة (وثالثها) أن هذه المصيبة من خواصها أن الإنسان كلما كان اشتغاله بها أكثر ، ومواظبته عليها أتم كان الميل إليها أكثر وقوة النفس عليها أقوى . بخلاف سائر المعاصي ، مثل الزنا إذا فعل مرة واحدة ففترت رغبته في ذلك العمل ، وكلما كان فعله لذلك العمل أكثر كان تنوره أكثر وقوته أتم ، بخلاف الشرب ، فإنه كلما كان إقدامه عليه أكثر ، كان فساد طبعه أكثر ، ورغبته فيه أتم ، فأذا واظب الإنسان عليه صار الإنسان غرقاً في اللذات البدنية ، ممرحاً عن تذكر الآخرة والمعاد ، حتى يصير من الذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم ، وبالجمله فالخر يزيل العقل ، وإذا زال العقل

حصلت الفياض بأسرها ولذلك قال عليه الصلاة والسلام « الخمر أم الفجائث » وأما الميسر فالإم فيه أنه يفضي إلى العداوة ، وأيضاً لما يجري بينهم من الفتن والمنازعة وأنه أكل مال بالباطل وذلك أيضاً يورث العداوة ، لأن صاحبه إذا أخذ ماله بما أبغضه جداً ، وهو أيضاً يشغل عن ذكر الله وعن الصلاة ، وأما المنافع المذكورة في قوله تعالى (ومنافع للناس) فمناافع الخمر أنهم كانوا يتناولون بها إذا جليوهم من النواحي ، وكان المعتري إذا ترك المما كسة في الخمر كانوا يعدون ذلك فضيلة ومكرمة ، فكان تكثير أرباحهم بذلك السبب ، ومنها أنه يقوى الضعيف ويهضم الطعام ويعين على الباء ، ويسهل المزون ، ويشجع الجبان ، ويسخى البخیل ويصق اللون ، ويتعش الحرارة القززية وزيد في الهمة والاستعداد^(١) ومن منافع الميسر : التوسعة على ذوي الحاجة لأن من قلم يأكل من الجورور ، وإنما كان يفرقه في المحتاجين وذكر الواقدي أن الواحد منهم كان ربما قر في المجلس الواحد مائة درهم ، فيحصل له مال من غير كد وععب ، ثم يصرفه إلى المحتاجين ، فيكتسب منه المدح والثناء .

(المسألة السادسة) قرأ حرة والكسائي (كثير) بالثاء المنقوطة من فوق والباون بالياء المنقوطة من تحت حجة حرة والكسائي ، أن الله وصف أنواعاً كثيرة من الإثم في الخمر والميسر وهو قوله (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر) فذكر أعداداً من الذنوب فيها ولأن النبي صلى الله عليه وسلم لمن عشرة بسبب الخمر ، وذلك يدل على كثرة الإثم فيها ، ولأن الإثم في هذه الآية كالحصاد للثناف لأنه قال : فيها إثم ومنافع ، وكأن المنافع أعداد كثيرة فكذلك الإثم ضار التقدير كأنه قال : فيها مضار كثيرة ومنافع كثيرة حجة الباقي أن المبالة في تعظيم الذنب إنما تكون بالكثير لا بكونه كثيراً يدل عليه قوله تعالى (كباثر الإثم ، وكباثر ما تنهون عنه ، إنه كان حوباً كبيراً) وأيضاً القراء اتفقوا على قوله (وثمهما أكبر) بالباء المنقوطة من تحت ، وذلك يرجع ما قلناه .

(١) قول القس رحمه الله تعالى في قرب الخمر : أنه يقوى الضعيف ، ويهضم الطعام ، ويعين على الباء ، ويسهل المزون ويهضم الجبان ، ويسخى البخیل ، ويصق اللون ، ويتعش الحرارة القززية ، وزيد في الهمة والاستعداد . هو قول يجب لا يصح من لبيب ولو كان فيها من المزايا بعض ما ذكر : لما منعا الله تعالى عنها ، وأحرمتها منها ، ولم يتناها إلا لما فيه فساد الدين والدين ، لله الخد على أمره ونبيه ، ونهجه ومجمله .

وآخر : كما يتبدد بذلك البخل والغب ، تصف القوي ، وتفسد الضعيف ، وتشتت الهمة ، وتشتت الباء ، وإن دل طاعها على إغصاب الجور ، فهي جالبة لهم وقيم فكثير ، وتوزن الصالح الجبن والخير ، وتضيق لكرهم على البخل ، وتشتت الهمة وتكسر القرن وتظهر شعور الوجه ، وهي في حلقها مبداء لشار القدرور والقبور والحاصل النية .
أما تأويل قوله تعالى (ومنافع للناس) فبما عاين بالهوية القافية والرفع التجدي الوال : أنهم صعد .

وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْغَفْوُ كَذَلِكَ بَيِّنَ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ
لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١٩﴾ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ

الحكم الرابع

في الإنفاق

قوله تعالى (ويسألونك ماذا ينفقون قل الغفو كذلك بين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون في الدنيا والآخرة) .

أعلم أن هذا السؤال قد تقدم ذكره فأجيب عنه بذكر المصرف وأعيد هنا فأجيب عنه بذكر النكبة ، قال القفال : قد يقول الرجل لآخر يسأله عن مذهب رجل وخلقه ما فلان هذا ؟ فيقول : هو رجل من مذهبه كذا ، ومن خلقه كذا إذا عرفت هذا فنقول : كان الناس لما رأوا الله ورسوله يحسان حل الإنفاق ويدلان على عظيم ثوابه ، سألوا عن مقدار ما كفروا به ، هل هو كل المال أو بضعه ، فأعلمهم الله أن الغفو مقبول ، وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قال الواحدي رحمه الله : أصل الغفو في اللغة الزيادة ، قال تعالى (خذ الغفر) أي الزيادة ، وقال أيضاً (حتى صفوا) أي زادوا حل ما كانوا عليه من العدد قال القفال : الغفو ما سهل وتيسر مما يكون فاحشاً عن الكفاية يقال : خذ ما عفا لك ، أي ما تيسر ويغيبه أن يكون الغفو عن الذنب راجعاً إلى التيسر والتسهيل ، قال عليه الصلاة والسلام « عفوت لكم عن صدقة الخيل والرفيق فهايتوا ربع عشر أموالكم » معناه التخفيف بأسقاط زكاة الخيل والرفيق ، ويقال : عفى فلان فلانا بصفه إذا أوصله إليه من غير إلحاح في المطالبة ، وهو راجع إلى التخفيف ويقال : أعطاه كذا صفوا ، إذا لم يكدر عليه بالأذى ، ويقال : خذ من الناس ما عفا لك أي ما تيسر ، ومنه قوله تعالى (خذ الغفر) أي ما سهل لك من الناس ، ويقال للأرض السهلة : الغفر وإذا كان الغفو هو التيسر فالغالب أن ذلك إنما يكون فيما يفضل عن حاجة الإنسان في نفسه وعباده ومن تلازم مؤتمت قول من قال : الغفو هو الزيادة راجع إلى التفسير الذي ذكرناه وجملة التأويل أن الله تعالى أديب الناس في الإنفاق فقال تعالى لئيبه عليه الصلاة والسلام (وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيراً إن المبشرين كانوا إخوان الصائمين) وقال (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط) وقال (والذين إذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا) وقال صلى الله عليه وسلم « إذا كان عند أحدكم شيء فليبدأ بنفسه ، ثم بمن يمول وهكذا وهكذا » وقال

عليه الصلاة والسلام وخير الصدقة ما أبتى فنى ولا يلام على كفافه وعن جابر بن عبد الله قال بينا نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إذ جاءه رجل بمثل البيضة من ذهب فقال : يا رسول الله خلها صدقة فوالله لا أملك غيرها ، فأعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم أتاه من بين يديه ، فقال : ها هنا منضبة فأخذها منه ، ثم حذفه بها حيث لو أصابته لأوجعت ، ثم قال : يا نبي أحدكم بماله لا يملك غيره ، ثم مجلس يتكفف الناس إماما الصدقة من ظهر فنى خذها فلا حاجة لنا فيها ، وعن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يحبس لأهله قوت سنة ، وقال الحكماء : الفضيلة بين طرف الإفراط والتفريط ، فالإنفاق الكثير هو التبذير ، والتقليل جداً هو التقصير ، والمدل هو الفضيلة وهو المراد من قوله (قل المفور) ومدار شرع محمد صلى الله عليه وسلم على رعاية هذه الدقيقة فشرع اليهود مناه على الحفوة التامة ، وشرع النصارى على المساحة التامة ، وشرع محمد صلى الله عليه وسلم متوسط في كل هذه الأمور ، فلذلك كان أتم من الكل .

(المسألة الثانية) قرأ أبو هرير (المفور) بنعم الواو والباقي بالنصب ، فن رفع جمل (ذا) بمعنى (الذى) وينفقون صلته كأنه قال : ما الذى ينفقون ؟ فقال : هو المفور ومن نصب كان التقدير : ما ينفقون وجوابه : ينفقون المفور .

(المسألة الثالثة) اخطفوا في أن المراد بهذا الإنفاق هو الإنفاق الواجب أو التطوع ، أما القائلون بأنه هو الإنفاق الواجب ، فلم قولان (الأول) قول أنى مسلم يجوز أن يكون المفور هو الزكاة فجاء ذكرها هنا على سبيل الإجمال ، وأما تفصيلها فذكره في السنة (الثانى) أن هذا كان قبل نزول آية الصدقات فالتاس كانوا مأمورين بأن يأخذوا من مكاسبهم ما يكفيهم في طاهم ، ثم ينفقوا الباقي ، ثم صار هذا منسوخا بآية الزكاة فعلى هذا التقدير تكون الآية منسوخة .

(القول الثانى) أن المراد من هذا الإنفاق هو الإنفاق على سبيل التطوع وهو الصدقة واحتج هذا القائل بأنه لو كان مفروضاً لبين الله تعالى مقداره فلما لم يبين بل فوحه إلى ، أى الخطاب علينا أنه ليس بفرض .

وأجب عنه : بأنه لا يبعد أن يوجب الله شيئاً على سبيل الإجمال ، ثم يذكر تفصيله ويأبه بطريق آخر .

أما قوله (كذلك بين الله لكم الآيات) فمعناه أنى يبين لكم الأمر فيها سائمت عنه من وجوه الإنفاق ومصادره فهكذا بين لكم في مستأنف أيامكم جميع ما تحتاجون .

وقوله (لعلكم تتفكرون في الدنيا والآخرة) فيه وجوه (الأول) قال الحسن : فيه تقديم وتأخير ، والتقدير : كذلك بين الله لكم الآيات في الدنيا والآخرة لعلكم تتفكرون (والثانى) (كذلك بين الله لكم الآيات) فيعرفكم أن الحمر والميسر فيهما ، تنافع في الدنيا ومضلو في الآخرة

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَآخِزَانِكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَبْتُمْ إِنْ
 اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ٢٢٠

فاذا تفكرتم في أحوال الدنيا والآخرة علمتم أنه لا بد من ترجيح الآخرة على الدنيا (الثالث)
 يعرفكم أن اتفاق المال في وجهه الخير لأجل الآخرة وإسباكه لأجل الدنيا تشفكرون في أمر
 الدنيا والآخرة وتعلمون أنه لا بد من ترجيح الآخرة على الدنيا .
 واطمأن أنه لما أمكن إجراء الكلام على ظاهره كما قرئناه في هذين الوجهين ففرض التقديم
 والتأخير على ما قاله الحسن يكون عدولا عن الظاهر لا للدليل وأنه لا يجوز .

الحكم الخامس

في اليتامى

قوله تعالى (ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فآخروا إنكم والله تعلمون
 المفسد من المصلح ولو شاء الله لاعتكم إن الله عزيز حكيم) .
 في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) أن أهل الجاهلية كانوا قد اعتادوا الاتضاع بأموال اليتامى وربما تزوجوا
 باليتيمة طعماً في مالها أو يزوجها من ابن له لئلا يخرج مالها من يده ، ثم إن الله تعالى أنزل
 قوله (إن الذين يأكلوا أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً) وأنزل في الآيات (وإن
 خفتم أن لا تقسطوا في اليتامى فانكحروا ما طاب لكم من النساء) وقوله (ويستفتونك في الفساد قل
 الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تتوبن ما كتب لهن وترضون
 أن تنكحنهن ، والمستضعفين من الولدان ، وأن تقوموا لليتامى بالقسط ، وما فعلوا من خير فإن
 الله كان به عليماً) وقوله (ولا تقرروا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن) ففند ذلك ترك القوم مخالطة
 اليتامى ، والمخاطبة من أموالهم ، والقيام بأمرهم ، ففند ذلك اختلط مصالح اليتامى وساءت معيشتهم ،
 ففند ذلك على الناس ، وبقوا متحيزين إن خالطوهم وتركوا أمر أموالهم ، استعدوا للوعد العديدي ،
 وإن تركوا وأعرضوا عنهم ، اختلط معيشة اليتامى ، فخير القوم عند ذلك .
 ثم هنا يجمل أهم سألوا الرسول عن هذه الواقعة ، يجمل أن السؤال كان في ظهريهم ، وأنهم

تمنوا أن يبين الله لهم كيفية الحال في هذا الباب ، فأذن الله تعالى هذه الآية ، وبروى أنه لما نزلت تلك الآيات اعتزلوا أموال اليتامى ، واجتنبوا مخالطتهم في كل شيء ، حتى كان يوضع اليتيم طعام فيفضل منه شيء فتركوه ولا يأكلونه حتى يفسد ، وكان صاحب اليتيم يفرده له منزلاً وطعاماً وشرباً فظم ذلك على صنعة المسلمين ، فقال عبد الله بن رواحة : يا رسول الله ما لعلنا ننازل لسكنا الإيتام ولا نلنا يجد طعاماً وشرباً يفردهما اليتيم ، فنزلت هذه الآية .

(المسألة الثانية) قوله (قل إصلاح لم خير) فيه وجوه (أحدها) قال القاضي : هذا الكلام يجمع النظر في صلاح مصالح اليتيم بالتقويم والتأديب وغيرهما ، لكي ينشأ على علم وأدب وفضل لأن هذا الصنع أعظم تأثيراً فيه من إصلاح حاله بالتجارة ، ويدخل فيه أيضاً إصلاح ماله كي لا تأكله النفقة من جهة التجارة ، ويدخل فيه أيضاً معنى قوله تعالى (وآتوا اليتامى أموالهم ولا تبديلوا الخبيث بالطيب) ومعنى قوله (خير) يتناول حال المتكفل ، أى هذا العمل خير له من أن يكون مقصراً في حق اليتيم ، ويتناول حال اليتيم أيضاً ، أى هذا العمل خير لليتيم من حيث أنه يضمن صلاح نفسه ، وصلاح ماله ، فهذه الكلمة جامعة لجميع مصالح اليتيم والولي .

فان قيل : ظاهر قوله (قل إصلاح لم خير) لا يتناول إلا تدبير أنفسهم دون ماله . قلنا : ليس كذلك لأن ما يؤدي إلى إصلاح ماله بالتبعية والزيادة يكون إصلاحاً له ، فلا يتم دخوله تحت الظاهر ، وهذا القول أحسن الأقوال المذكورة في هذا الموضع (وثانيها) قول من قال : الخير عائد إلى الولي ، يعنى إصلاح أموالهم من غير عوض ولا أجره خير المولى وأعلم أجره ، (وثالثها) أن يكون الخير عائداً إلى اليتيم ، والمعنى أن مخالطتهم بالإصلاح خير لهم من انفرد عنهم والإعراض عن مخالطتهم ، والقول الأول أولى ، لأن اللفظ مطلق فتخصيصه ببعض الجهات دون البعض ، ترجيح من غير مرجح وهو غير جائز ، فوجب حمله على الخيرات العائدة إلى الولي ، وإلى اليتيم في إصلاح النفس ، وإصلاح المال ، وبالجملة فالمراد من الآية أن جهات المصالح مختلفة غير مضبوطة ، فينبغي أن يكون عين المتكفل لمصالح اليتيم على تحصيل الخير في الدنيا والآخرة لنفسه ، واليتيم في ماله وفي نفسه ، فهذه كلمة جامعة لهذه الجهات بالكلية .

أما قوله تعالى (وإن تخالطوهم فاخوانكم) فيه مسائل :

(المسألة الأولى) المخالطة جمع يتمتع فيه التميز ، ومنه يقال العجاج : الخلاط ويقال : خلوط الرجل إذا جن ، والخلوط الجنون لا اختلاط الأمور على صاحبه بزوال عقله .

(المسألة الثانية) في تفسير الآية وجوه (أحدها) المراد : وإن تخالطوهم في الطعام والشرب والمسكن والتخدم فاخوانكم ، والمعنى : أن تقوم بميزوا طعاماً عن طعام أنفسهم ، وشرباً عن شراب أنفسهم ومسكنه عن مسكن أنفسهم ، فافقه تعالى أباح لهم خلط الطعامين والشرايين ، والاجتماع

في المسكن الواحد ، كما يضعه المرء بماله ، فإن هذا أدخل في حسن العشرة والمؤالفة ، والمعنى وإن غلطت بهم بما لا يتضمن إفساد أموالهم فذلك جائز (وثانيها) أن يكون المراد بهذه المخالفة أن يتصرفوا بأموالهم بقدر ما يكون أجره مثل ذلك العمل والقائلون بهذا القول منهم من جوز ذلك سواء كان القيم غنياً أو فقيراً ، ومنهم من قال : إذا كان القيم غنياً لم يأكل من ماله لأن ذلك فرض عليه وطلب الأجرة على العمل الواجب لا يجوز ، واحتجوا عليه بقوله تعالى (ومن كان غنياً فليستعفف من كان فقيراً غنياً كل بالمعروف) وأما إن كان القيم فقيراً فقالوا إنه يأكل بقدر الحاجة ويعده إذا أمس ، فإن لم يوسر تحمله من اليتيم ، وروى عن عمر رضي الله عنه أنه قال : أنزلت نفسي من مال الله تعالى بمنزلة ولي اليتيم : إن استغنى استغففت ، وإن افتقرت أكلت قرضاً بالمعروف ثم قضيت ، ومن جماعتهم أنه إذا كان فقيراً وأكل بالمعروف فلا قضاء عليه .

(القول الثالث) : أن يكون معنى الآية إن يخطئوا أموال اليتامى بأموال أنفسهم على سبيل الشركة بشرط رعاية جهات المصلحة والقبضة للمصلى .

(والقول الرابع) : وهو اختيار أبي مسلم : أن المراد بالخطأ المصاهرة في النكاح ، على نحو قوله (وإن خفت أن لا تصطورا في اليتامى فأنكحوا) وقوله عز من قائل (ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم نهن وما يثقل عليكم في الكتاب في يتامى النساء) قال وهذا القول راجع على غيره من وجوه (أحدها) أن هذا القول خلط اليتيم نفسه والشركة خلط ماله (وثانيها) أن الشركة داخلة في قوله (قل إصلاح لم خير) والخلط من جهة النكاح ، وتزويج البنات منهم لم يدخل في ذلك ، لحمل الكلام في هذا الخلط أقرب (وثالثها) أن قوله تعالى (فأنكحواكم) يدل على أن المراد بالخطأ هو هذا النوع من الخلط ، لأن اليتيم لو لم يكن من أولاد المسلمين لوجب أن يتحرى صلاح أمواله كما يتحرى إذا كان مسلماً ، فوجب أن تكون الإشارة بقوله (فأنكحواكم) إلى نوع آخر من المخالفة (ورابعها) أنه تعالى قال بعد هذه الآية (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) فكان المعنى أن المخالطة المتعوب إليها إنما هي في اليتامى الذين لم يكن إخوان بالإسلام فهم الذين ينبغي أن تناكحهم تأكيد الآية ، فإن كان اليتيم من المشركات فلا تصطولوا ذلك .

(المسألة الثالثة) قوله (فأنكحواكم) أي فهم إخوانكم ، قال الفراء : ولو أصبته كان صواباً ، والمعنى فأنكحواكم تخطئواكم .

أما قوله (والله يعلم المقصد من المصلح) قيل : المقصد لأموالهم من المصلح لها ، وقيل : يعلم ضمير من أراد الإنقاذ والطمع في ماله بالنكاح من المصلح ، يعني : إنكم إذا أظهرتم من أنفسكم زيادة الإصلاح فأنما لم تريدوا ذلك في قلوبكم بل كان مرادكم منه غرضاً آخر فافقه مطلع على ضمائركم عالم بما في قلوبكم ، وهذا تهديد عظيم ، والسبب أن اليتيم لا يمكنه رعاية النجدة لنفسه ، وليس له

أحد راسيها فكانت تعال قال : لما لم يكن له أحد يتكفل بمصالحه فأنا ذلك المتكفل وأنا المطالب لوليّه ، وقيل : والله يعلم المصلح الذي على من أمر اليتيم ما يجوز له بسببه الانتفاع به ، ويعلم الفساد الذي لا يلي من إصلاح أمر اليتيم ما يجوز له بسببه الانتفاع به ، فاتفقوا أن تتناولوا من مال اليتيم شيئاً من غير إصلاح منكم للمسلم .

أما قوله تعالى (ولو شاء الله لاحتكم) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) « الإحتات » الحمل على حقيقة لا إطلاق يقال : أعت فلان فلاناً إذا أرفقه فيما لا يستطيع الخروج منه وتعت لعتاً إذا لبس عليه في سؤاله ، وعنت العظيم المجهور إذا انكسر بعد الجبر وأصل (العنت) من الحقيقة ، وأكمت حوت إذا كانت شاقة كموداً ، ومنه قوله تعالى (عزيز عليه ما عنتم) أى شديد عليه ما شق عليكم ، ويقال أعتنى في السؤال أى شدد على وطلب حتى وهو الإصرار وأما المضرون فقال ابن عباس : لو شاء الله لجهل ما أصبغ من أموال اليتامي موبقاً وقال عطاء : ولو شاء الله لادخل عليكم الحقيقة كما أدخلتم على أنفسكم ولعنيق الأمر عليكم على الظنهم ، وقال الزجاج : ولو شاء الله لكلفكم ما يشدد عليكم .

(المسألة الثانية) احتج الجبائي بهذه الآية ، فقال : إنها تدل على أنه تعالى لم يكلف العبد بما لا يقدر عليه ، لأن قوله (ولو شاء الله لاحتكم) يدل على أنه تعالى لم يفعل الإحتات والضيق في التكليف ، ولو كان مكلفاً بما لا يقدر العبد عليه لكان قد تجاوز حد الإحتات وحد الضيق .

وأعلم أن وجه هذا الاستدلال أن كلمة (لو) تعيد انتفاء الشيء لا تنفاه غيره ، ثم سألو أنفسهم بأن هذه الآية وردت في حق اليتيم ، وأجابوا عنه بأن الإحتات بمعوم اللفظ لا بخصوص السبب وأيضاً فولى هذا اليتيم قد لا يفعل تعالى فيه قدرة الإصلاح ، لأن هذا هو قولهم فيمن يختار خلاف الإصلاح وإذا كان كذلك فكيف يجوز أن يقول تعالى فيه خاصة (ولو شاء الله لاحتكم) مع أنه كلفه بما لا يقدر عليه ، ولا سبيل له إلى فعله ، وأيضاً فالإحتات لا يصح إلا لغيرين يتمكن من الشيء فيضيق عليه ويضيق ، فأما من لا يتمكن البتة فذلك لا يصح فيه ، وعند الخصم الولي إذا اختار الصلاح فإنه لا يمكنه فعل الفساد ، وإذا لم يقدر على الفساد لا يصح أن يقال فيه (ولو شاء الله لاحتكم) .

(والجواب عنه) للمارضة بمسألة العلم والقدرة والله أعلم .

(المسألة الثالثة) احتج الكشي بهذه الآية على أنه تعالى قادر على خلاف العدل ، لأنه لو امتنع وصفه بالقدرة على الإحتات ما جاز أن يقول (ولو شاء الله لاحتكم) ولانظام أن يجب بأن هذا معلق على معيشة الإحتات ، فلم قلتم بأن هذه الحقيقة ممكنة الثبوت في حق تعالى ، والله أعلم .

وَلَا تُسْكِرُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يَوْمٍ وَلَا أُمَّةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ
وَلَوْ أَجَبْتِكُمْ وَلَا تُسْكِرُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يَوْمِنَا وَلَعِيدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ
مُشْرِكٍ وَلَوْ أَجَبَكُمُ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ
وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٢١﴾

الحكم السادس

فيما يتعلق بالنكاح

قوله تعالى ﴿ ولا تسكروا المشركات حتى يومن ﴾ ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أجبتكم
ولا تسكروا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أجبتكم أولئك يدهون إلى
النار والله يدهو إلى الجنة والمغفرة بإذنه ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون ﴾ .
اعلم أن هذه الآية نظير قوله ﴿ ولا تسكروا بصم الكوافر ﴾ وقرئ بصم التاء ، أى لا تزوجوهن
وعلى هذه القراءة لا يزوجوهن .

واعلم أن المفسرين اختلفوا في أن هذه الآية ابتداء حكم وشرع ، أو هو متعلق بما تقدم ،
فأما كثيرون على أنه ابتداء شرع في بيان ما يحل ويحرم ، وقال أبو مسلم : بل هو متعلق بقصة البتاني ،
فانه تعالى لما قال (وإن تعالظوم فأغوانكم) وأراد مخالطة النكاح حلف عليه ما يمت على الرقة
في البتاني ، وأن ذلك أول ما كانوا يتعاطون من الرقة في المشركات ، وبين أن أمة مؤمنة خير من
مشركة وإن بلغت النهاية فيما يقتضى الرقة فيها ، ليدل بذلك على ما يمت على الزوج بالبتاني ، وعلى
تزوج الأيتام عند البلوغ ليكون ذلك داعية لما أمر به من النظر في صلاحهم وصلاح أموالهم ،
وعلى الوجهين لحكم الآية لا يختلف ، ثم في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) روى عن ابن عباس أنه عليه الصلاة والسلام بمس مرتد بن أبي مرثد
حليفاً لبني هاشم إلى مكة ليخرج أناساً من المسلمين بها سراً ، فعند قدومه جاءته امرأته يقال لها هانق
خليفة له في الجاهلية ، أعرض عنه عند الإسلام ، فالتفت الخلو ، فعرضا أن الإسلام يمنع من
ذلك ، ثم وعدا أن يستأذن الرسول صلى الله عليه وسلم ثم يتزوج بها ، فلما انصرف إلى رسول
الله صلى الله عليه وسلم عرفه ما جرى في أمر هانق ، وسأله هل يحل له التزوج بها فأذن الله تعالى

هذه الآية .

(المسألة الثانية) اختلف الناس في لفظ النكاح ، فقال أكثر أصحاب الغامض رحمه الله : إنه حقيقة في العقد ، واحتجوا عليه بوجوه (أحدها) قوله عليه الصلاة والسلام « لا نكاح إلا بولي وشهود » وقف النكاح على الولي والشهود ، والمتوقف على الولي والشهود هو العقد لا الوطء ، (والثاني) قوله عليه الصلاة والسلام « ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح » دل الحديث على أن النكاح كالمقابل للسفاح ، ومعلوم أن السفاح مشتمل على الوطء ، فلو كان النكاح اسما للوطء لامتنع كون النكاح مقابلا للسفاح (وثالثها) قوله تعالى (وأنكحوا الأيامي منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم) ولا شك أن لفظ (أنكحوا) لا يمكن حله إلا على العقد (ورابعها) قول الأئمة ، أنه قد الواحدى في البسيط .

فلا تقرين من جارة إن سرها عليك حرام فأنكحن أو تأيما

وقوله (فأنكحن) لا يحتمل إلا الأمر بالعقد ، لأنه قال « لا تقرين جارة » يبنى مقاربتها على الطريق الذي يحرم فاقعد وتزوج وإلا تأييم وتجنب النساء ، وقال الجمهور من أصحاب أبي حنيفة : أنه حقيقة في الوطء ، واحتجوا عليه بوجوه (أحدها) قوله تعالى (فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) ففي الحل تمتد إلى غاية النكاح ، والنكاح الذي تنتهى به هذه الحرمة ليس هو العقد بدليل قوله عليه الصلاة والسلام « لا حتى تفارق صيلته ويذوق صيلتك » فوجب أن يكون المراد منه هو الوطء (وثانيها) قوله عليه الصلاة والسلام « ناكح اليد ملمون وناكح البهيمة ملمون » أثبت النكاح مع عدم العقد (وثالثها) أن النكاح في اللغة عبارة عن الغم والوطء ، يقال : نكح المطر الأرض إذا وصل إليها ، ونكح التماس عينه ، وفي المثل أنكحنا القرا فسترى ، وقال الشاعر :

التلوكن على طهر نسام والتاكين بفعل دجلة البقرا

وقال المتنبى :

أنكحت صم حساما خف يملة تعثرت بي إليك السهل والجبل

ومعلوم أن معنى الغم والوطء في المباشرة أتم منه في العقد ، فوجب حله عليه ، ومن الناس من قال : النكاح عبارة عن الغم ، ومعنى الغم حاصل في العقد وفي الوطء ، فيحسن استعمال هذا اللفظ فيهما جميعا ، قال ابن جنى : سألت أبا علي عن قولهم : نكح المرأة : فقال : فرقت العرب في الاستعمال فرقا لطيفا حتى لا يحصل الإلتباس ، فإذا قالوا : نكح فلان فلانة : أرادوا أنه تزوجها وحقد عليها ، وإذا قالوا : نكح امرأته أو زوجته ، لم يريدوا غير الجماع ، لأنه إذا ذكر أنه نكح امرأته أو زوجته فقد استغنى عن ذكر العقد ، فلم يحتمل الكلمة غير الجماع ، فهذا تمام ما في هذا

هذا المفظ من البحث ، وأجمع المفسرون على أن المراد من قوله (ولا تشكروا) في هذه الآية أي لا تعبدوا . عطين عند التكلم .

(المسألة الثالثة) اختلقوا في أن لفظ (المشرك) هل يتناول الكفار من أهل الكتاب ، فأكثر بعضهم ذلك ، والآخرون من السلباء على أن لفظ (المشرك) يتوحد فيه الكفار من أهل الكتاب وهو المختار ، ويدل عليه وجوه (أحدها) قوله تعالى (وقالت اليهود عزير ابن الله) وقالت النصارى المسيح ابن الله (ثم قال في آخر الآية (سبحانه عما يشركون) وهذه الآية صريحة في أن اليهودي والنصراني مشرك (وثانيها) قوله تعالى (إن الله لا ينفرد بشرك به ويفتر مادون ذلك لم يبد) ذلك هذه الآية على أن ماسوى الشرك قد يفتره الله تعالى في الجملة فلا كان كفر اليهودي والنصراني ليس بشرك لوجب بمقتضى هذه الآية أن يفتر الله تعالى في الجملة ، ولما كان كان ذلك باطلاً علينا أن كفرهما شرك (وثالثها) قوله تعالى (لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة) فهذا التثليث إما أن يكون لاعتقادهم وجود صفات ثلاثة ، أو لاعتقادهم وجود ذوات ثلاثة ، والأول باطل ، لأن المفهوم من كونه تعالى ثالثاً غير المفهوم من كونه قادراً ومن كونه حياً ، وإذا كانت هذه المفهومات الثلاثة لا بد من الإضراف بها ، كان القول بآيات صفات ثلاثة من ضرورات دين الإسلام ، فكيف يمكن تكفير النصارى بسبب ذلك ، ولما بطل ذلك علينا أنه تعالى إنما كفرهم لأنهم أثبتوا ذواتاً ثلاثة قديمة مستقلة ، ولذلك فاتهم جوزوا في أقنوم الكلمة أن يصل في محسوس ، وجوزوا في أقنوم الحياة أن يصل في مريم ولولا أن هذه الأشياء المسماة عندهم بالآلآيم ذوات قائمة بأنفسها ، لما جوزوا عليها الانتقال من ذات إلى ذات ، فثبت أنهم قائلون بآيات ذوات قائمة بالنفس قديمة أزلية وهذا شرك ، وقول بآيات الإلهة ، فكانوا مفركين ، وإذا ثبت دخولهم تحت اسم المشرك ؛ وجب أن يكون اليهودي كذلك ضرورة أنه لا قائل بالفرق (ورابعها) ما روى أنه عليه الصلاة والسلام أمر أميرا وقال : إذا لقيت عدداً من المفركين فادهم إلى الإسلام ، فإن أجابوك فأقبل منهم ، وإن أبوا فادهم إلى الجزية وعقد الذمة ، فإن أجابوك فأقبل منهم وكف عنهم ، متى من يقبل منه الجزية وعقد الذمة بالمفرك ، فدل على أن الذي يسمى بالمفرك (وعامها) ما احتج به أبو بكر الأصم فقال : كل من جحد رسالته فهو مفرك ، من حيث إن تلك المعجرات التي ظهرت على يده كانت خارجة عن قدرة البشر ، وكانوا منكرين صدورها عن الله تعالى ، بل كانوا يضيفونها إلى الجن والغياطين ، لأنهم كانوا يقولون فيها : إنها معروضة من الجن والغياطين ، فالقوم قد أثبتوا شريكاً له سبحانه في خلق هذه الأشياء الخارجة عن قدرة البشر ، فوجب القطع بكونهم مفركين لأنه لا معنى لئلا إيمان كان قادراً على خلق هذه الأشياء ، واعتراض القاصي فقال : إنما يلزم هذا إذا سلم اليهودي أن ما ظهر على يد محمد صلى الله عليه

وسلم من الأمور الخارجة عن قدرة البشر ، فبعد ذلك إذا أخافه إلى غير الله تعالى كان مشركا ، أما إذا أنكر ذلك وزعم أن ما ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من جنس ما يقدر اليباد عليه لم يلزم أن يكون مشركا بسبب ذلك إلى غير الله تعالى .

(والجواب) أنه لا اعتبار بأقراره أن تلك المعجزات خارجة عن مقدور البشر أم لا ، إنما الاعتبار يدل على أن ذلك المعجز عارِج عن قدرة البشر ، فمن نسب ذلك إلى غير الله تعالى كان مشركا ، كأن إنسانا لو قال : إن خلق الجسم والحياة من جنس مقدور البشر ثم أسند خلق الحيوان والنبات إلى الأفلak والكواكب كان مشركا فكذا هنا ، فهذا مجموع ما يدل على أن اليهودي والنصراني يدخلان تحت اسم المشرك ، واحتج من أباه بأن الله تعالى فصل بين أهل الكتاب وبين للمشركين في الذكر ، وذلك يدل على أن أهل الكتاب لا يدخلون تحت اسم المشرك ، وإنما قلنا أنه تعالى فصل لقوله تعالى (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا) وقال أيضاً (ما يورد الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين) وقال (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين) ففي هذه الآيات فصل بين القسمين وحلف أحدهما على الآخر ، وذلك يوجب التمايز .

(والجواب) أن هذا مشكل بقوله تعالى (وإذا أخذنا من التينين ميثاقهم ومنك ومن نوح) وبقوله تعالى (من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل) فان قالوا إنما خص بالله ذكر تنبيهها على كمال الدرجة في ذلك الوصف المذكور ، قلنا : فهنا أيضاً إنما خص عبدة الأوثان في هذه الآيات بهذا الإسم تنبيها على كمال درجتهم في هذا الكفر ، فهذا جملة ما في هذه المسألة ثم اعلم أن القائلين بأن اليهود والنصارى يندرجون تحت اسم المشرك اختلفوا على قولين فقال قوم : وقبح هذا الإسم عليهم من حيث اللغة لما بينا أن اليهود والنصارى قائلون بالمشرك ، وقال المجابى والقاضى هذا الإسم من جملة الأسماء الفرعية ، واحتجوا على ذلك بأنه قد تواتر النقل عن الرسول عليه الصلاة والسلام أنه كان يسمى كل من كان كافرا بالمشرك ، وقد كان في الكفار من لا يثبت لها أصلا أو كان شاكيا في وجوده ، أو كان شاكيا في وجوده الفريك ، وقد كان فيهم من كان عند البعثة منكرا بالبعث والقيامة ، فلا جرم كان منكرا بالبعث والتكليف ، وما كان يبعد شيئا من الأوثان ، والذين كانوا يبعدون الأوثان فيهم من كانوا يقولون : إنها شركاء الله في الخلق وتدبير العالم ، بل كانوا يقولون : هؤلاء شفعائنا عند الله ثبت أن الأكثرين منهم كانوا مقرين بأن إله العالم واحد وأنه ليس له في الإلهية معين في خلق العالم وتدبيره وشريك ونظير إذا ثبت هذا ظهر أن وقبح اسم للمشرك على الكافر ليس من الأسماء القنوية ، بل من الأسماء الشرعية ، كالصلاة والزكاة وظهرهما ، وإذا كان كذلك وجب اندراج كل كافر تحت هذا الإسم ، فهذا جملة الكلام في هذه المسألة

وبالله التوفيق .

(المسألة الرابعة) الذين قالوا: إن اسم المهرك لا يتناول إلا عبدة الأوثان قالوا: إن قوله تعالى (ولا تنكحوا المهركات) نهي عن نكاح الوثنية، أما الذين قالوا: إن اسم المهرك يتناول جميع الكفار قالوا: ظاهر قوله تعالى (ولا تنكحوا المهركات) يدل على أنه لا يجوز نكاح الكافرة أصلاً، سواء كانت من أهل الكتاب أولاً، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا قالوا كثرون من الأئمة قالوا إنه يجوز للرجل أن يتزوج بالكتانية، وعن ابن عمر ومحمد بن الحنفية والهادي وهو أحد الأئمة الزيدية أن ذلك حرام، حجة الجمهور وقوله تعالى في سورة المائدة (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب) وسورة المائدة كلها ثابتة لم ينسخ منها شيء قط .

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المراد منه: من آمن بعد أن كان من أهل الكتاب ؟
فلنا: هذا لا يصح من قبل أنه تعالى أولاً أحل المحصنات من المؤمنات، وهذا يدخل فيه من آمن من بعد الكفر، ومن كن على الإيمان من أول الأمر، ولأن قوله (من الذين أوتوا الكتاب) يفيد حصول هذا الوصف في حال الإباحة، وما يدل على جواز ذلك ما روى أن الصحابة كانوا يتزوجون بالكتانيات، وما ظهر من أحد منهم إنكار على ذلك، فكان هذا إجماعاً على الجواز .

نقل أن حذيفة تزوج يهودية أو نصرانية، فكتب إليه عمر أن خل سبيلها، فكتب إليه: أنزلهما حرام ؟ قال: لا ولكنني أخاف .

وعن جابر بن عبد الله رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم «تزوج نساء أهل الكتاب ولا يتزوجون نساءنا» ويدل عليه أيضاً الخبر المشهور، وهو ما روى عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال في الجمهور «سنوا بهم سنة أهل الكتاب، فخير لاكن نسايتهم ولا أكلي ذبايتهم» ولو لم يكن نكاح نسايتهم جائزاً لكان هذا الإستثناء عبثاً، واحتج القائلون بأنه لا يجوز بأمر (أولها) أن لفظ المهرك يتناول الكتانية على ما بيناه فقله (ولا تنكحوا المهركات حتى يؤمن) صريح في تحريم نكاح الكتانية، والتخصيص والنسخ خلاف الظاهر، فوجب المصير إليه، ثم قالوا: وفي الآية ما يدل على تأكيد ما ذكرناه وذلك لأنه تعالى قال في آخر الآية (أو تلك يدهون إلى النار) والوصف إذا ذكر حقيق الحكم، وكان الوصف مناسباً للحكم فالظاهر أن ذلك الوصف ملة لذلك الحكم فكانه تعالى قال: حرمت عليكم نكاح المهركات لأنهن يدهون إلى النار وهذه الملة قائمة في الكتانية، فوجب القطع بكونها محرمة .

(والحجة الثانية) لم: أن ابن عمر سئل عن هذه المسألة فملا الآية التحريم وآية التطهيل، ووجه الاستدلال أن الأصل في الإباحة الحرمه، فلما تعارض دليل الحرمه تساقطا، فوجب بقا

حكم الأصل ، وبهذا الطريق لما سئل شيان عن الجمع بين الاختين في ملكه العيين ، قال : أحلتها آية وحرمتها آية ، لحكمكم عند ذلك بالتحريم السبب الذي ذكرناه فكذا هنا .

(الحجة الثالثة) لم : حكى محمد بن جرير الطبري في تفسيره عن ابن عباس تحريم أصناف النساء إلا المؤمنات ، واحتج بقوله تعالى (ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله) وإذا كان كذلك كانت كالمردة في أنه لا يجوز إيراد المقد عليها .

(الحجة الرابعة) انفكس بأثر حر : حكى أن طلحة نكح يهودية ، وحذيفة نصرانية ، فغضب عمر رضي الله عنه عليهما غضبا شديدا ، فقالا : نحن نطلق يا أمير المؤمنين فلا تغضب ، قال : إن حل طلاقين فقد حل نكاحين ، ولكن أترهمن منكم .

أجاب الأولون عن الحجة الأولى بأن من قال : اليهودى والنصراني لا يدخل تحت اسم المعركة بالإشكال عنه ساقط ، ومن سلم ذلك قال : إن قوله تعالى (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب) أخص من هذه الآية ، فإن صحّت الرواية أن هذه الحرمة تنبت ثم ذاك جعلنا قوله (والمحصنات) ناسخا ، وإن لم تنبت جعلناه مخصصا ، أقصى ما في الباب أن النسخ والتخصيص خلاف الأصل ، إلا أنه لما كان لا حيل إلا التوفيق بين الآيتين إلا بهذا الطريق وجب المصدر إليه ، أما قوله ثانياً أن تحريم نكاح الوثنية إنما كان لأنها تدعو إلى النار ، وهذا المعنى قائم في الكتابية ، قلنا : الفرق بينهما أن المعركة متظاهرة بالخلافة والمناسبة ، فعمل الزوج معها ، ثم أنها تحصل على الموافقة مع المسلمين ، وهذا المعنى غير موجود في الذمية ، لأنها مقبورة راضية بالذلة والمسكنة ، فلا يفضي حصول ذلك النكاح إلى الموافقة ، أما قوله ثالثاً إن آية التحريم والتحليل قد تعارضتا ، فنقول : لكن آية التحليل عامة ومتأخرة بالإجماع ، فوجب أن تكون متقدمة على آية التحريم وهذا بخلاف الآيتين في الجمع بين الاختين في ملكه العيين ، لأن كل واحدة من تينك الآيتين أخص من الأخرى من وجه وأهم من وجه آخر ، فلم يحصل سبب الترجيح فيه .

أما قوله هنا (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب) أخص من قوله (ولا تسكروا المعركات حتى يؤمن) مطلقا ، فوجب حصول الترجيح .
وأما انفكس بقوله تعالى (فقد حبط عمله) .

لجوابه : أننا لما فرقتا بين الكتابية وبين المرتدة في أحكام كثيرة ، لم لا يجوز الفرق بينهما أيضاً في هذا الحكم ؟

وأما انفكس بأثر حر قد قلنا عنه أنه قال : ليس بجرام ، وإذا حصل التمازح سقط الاستدلال والله أعلم .

(المسألة الخامسة) اتفق الكل على أن المراد من قوله (حتى يؤمن) الإقرار بالشهادة والتزام

أحكام الإسلام ، ويحدد هذا احتجج الكرامية بهذه الآية على أن الإيمان عبارة عن مجرد الإقرار وقالوا إن الله تعالى جعل الإيمان هنا غاية التحريم والذي هو غاية التحريم هنا الإقرار ، ثبت أن الإيمان في حرف الشرع عبارة عن الإقرار ، واحتج أصحابنا على فساد هذا المذهب بوجوه : (أحدها) أنا بينا بالدلائل الكثيرة في تفسير قوله (الذين يؤمنون بالغييب) أن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب (وثانيها) قوله تعالى (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) ولو كان الإيمان عبارة عن مجرد الإقرار لكان قوله تعالى (وما هم بمؤمنين) كذبا (وثالثها) قوله (قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا) ولو كان الإيمان عبارة عن مجرد الإقرار لكان قوله (قل لم تؤمنوا) كذبا ، ثم أجابوا عن تمسكهم بهذه الآية بأن التصديق الذي في القلب لا يمكن الإطلاع عليه فأقيم الإقرار باللسان مقام التصديق بالقلب .

(المسألة السادسة) نقل عن الحسن أنه قال : هذه الآية ناسخة لما كانوا عليه من تزويج للشركاء قال القاضي : كونهم قبل نزول هذه الآية مقدمين على نكاح للمشركات إن كان على سبيل العادة لا من قبل الشرع امتنع وصف هذه الآية بأنها ناسخة ، لأنه ثبت في أصول الفقه أن النسخ والمسخ يجب أن يكون حكيم شرعيين ، أما إن كان جواز نكاح المشرك قبل نزول هذه الآية ثابتا من قبل الشرع كانت هذه الآية ناسخة .

أما قوله تعالى (ولامة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم) فبها مسائل :

(المسألة الأولى) قال أبو مسلم : اللام في قوله (ولامة) في إعادة التوكيد تعبه لام القسم (المسألة الثانية) الخير هو النفع الحسن : والمعنى : أن الشرك لو كانت ثابتة في المال والجمال والنسب ، فالامة المؤمنة خير منها لأن الإيمان متعلق بالدين والمال والجمال والنسب متعلق بالدنيا والدين خير من الدنيا ولأن الدين أشرف الأشياء عند كل أحد فبعد التوافق في الدين تكمل المحبة فتكمل منافع الدنيا من الصحة والطاعة وحفظ الأموال والأولاد وعند الاختلاف في الدين لا تحصل المحبة ، فلا يحصل شيء من منافع الدنيا من تلك المرأة ، وقال بعضهم المراد ولامة مؤمنة خير من حرة مفكرة ، وأصل أنه لا حاجة إلى هذا التقدير لوجهين : أحدهما (أن اللفظ مطلق (وثالثها) أن قوله (ولو أعجبتكم) يدل على صفة الحرية ، لأن التقدير : ولو أعجبتكم بحسبنا أو ما لها أو حريتها أو نسبها ، فكل ذلك داخل تحت قوله (ولو أعجبتكم) .

(المسألة الثالثة) قال الجبائي : إن الآية دالة على أن القادر على طول الحرية يجوز له التزوج بالامة على ما هو مذهب أبي حنيفة ، وذلك لأن الآية دللت على أن الواجد لطول الحرية للمشركة يجوز له التزوج بالامة لكن الواجد لطول الحرية المفكرة يكون لا محالة واجداً لطول الحرية المسلمة لأن سبب التفاوت في الكفر والإيمان لا يتفاوت بقدر المال المحتاج إليه في أهبة النكاح ،

فيلزم قطعاً أن يكون الواحد لطول الحرة المسلة يجوز له نكاح الأمة ، وهذا استدلال لطيف في هذه المسألة .

(المسألة الرابعة) في الآية إشكال وهو أن قوله (ولا تتكفروا بالمشركات) يقتضى حرمة نكاح المشركة ، ثم قوله (ولأمة مؤمنة خير من مشركة) يقتضى جواز الزواج بالمشركة لأن لفظة أفضل تقتضى المشاركة في الصفة ولأحدهما مزية .

قلنا : نكاح المفركة مشتمل على منافع الدنيا ، ونكاح المؤمنة مشتمل على منافع الآخرة ، والتفهمان يستتركان في أصل كونهما نفعا ، إلا أن نفع الآخرة له المزية العظمى ، فاندفع السؤال والله علم .

أما قوله تعالى (ولا تتكفروا المشركين حتى يؤمنوا) فلا خلاف هنا أن المراد به الكل وأن المؤمنة لا يحل زواجها من الكافر البتة على اختلاف أنواع الكفرة .
وقوله (ولعبد مؤمن خير من مشرك) فالكلام فيه على نحو ما تقدم .
أما قوله (أولئك يدهون إلى النار) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) هذه الآية نظير قوله (ما لي أدهوكم إلى النجاة وتدهونني إلى النار) .
فان قيل : فكيف يدهون إلى النار وربما لم يؤمنوا بالنار أصلاً ، فكيف يدهون إليها .
وجوابه : أنهم ذكروا في تأويل هذه الآية وجوهاً (أحدها) أنهم يدهون إلى ما يؤدي إلى النار ، فان الظاهر أن الزوجية مظنة الألفة والمحبة والمودة ، وكل ذلك يوجب الموافقة في المطالب والأغراض ، وربما يؤدي ذلك إلى انتقال المسلم عن الإسلام بسبب موافقة حبيبه .
فان قيل : احتمال المحبة حاصل من الجانبين ، فكما يحتمل أن يصير المسلم كافراً بسبب الألفة والمحبة ، يحتمل أيضاً أن يصير الكافر مسلماً بسبب الألفة والمحبة ، وإذا تعارض الإحتمالان وجب أن يتساقطاً ، فيبقى أصل الجواز .

قلنا : إن الرجحان لهذا الجانب لأن يتنقل الكافر عن كفره يستوجب المسلم به مزيد ثواب ودرجة ، ويتنقل المسلم عن إسلامه يستوجب العقوبة العظيمة ، والإقدام على هذا العمل دأب بين أن يلحقه مزيد نفع ، وبين أن يلحقه ضرر عظيم ، وفي مثل هذه الصورة يجب الإحتراز عن الضرر ، ولهذا السبب رجح الله تعالى جانب المنع على جانب الإطلاق .

(التأويل الثاني) أن في الناس من حل قوله (أولئك يدهون إلى النار) أنهم يدهون إلى ترك المجاهدة والقتال ، وفي تركهما وجوب استحقاق النار والمذاب وغرض هذا القائل من هذا التأويل أن يجعل هذا فرقا بين الذمية وبين غيرها ، فان الذمية لا تحمل زوجاً على المقاومة فظهر الفرق .
(التأويل الثالث) أن الولد الذي يحدث ربما دعاه الكافر إلى الكفر فيصير الوثني من أهل

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَغِيصِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزَلُوا النَّسَاءَ فِي الْمَغِيصِ
وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ
إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾

التار ، فهذا هو الدعوة إلى التار (والله يدهو إلى الجنة) حيث أمرنا بتزويج المسئلة حتى يكون الولد مسلماً من أهل الجنة .

أما قوله تعالى (والله يدهو إلى الجنة والمغفرة بأذنه) ففيه قولان :

(القول الأول) أن المعنى وأولياء الله يدهون إلى الجنة ، فكأنه قيل : أعداء الله يدهون إلى النار وأولياء الله يدهون إلى الجنة والمغفرة فلا جرم يجب على المائل أن لا يدور حول المشركاء القواني من أعداء الله تعالى ، وأن ينسحب المؤمنين قانين يدهون إلى الجنة والمغفرة (والثاني) أنه سبحانه لما بين هذه الأحكام وأباح بعضها وحرم بعضها ، قال (والله يدهو إلى الجنة والمغفرة) لأن من تمسك بها استحق الجنة والمغفرة .

أما قوله (بأذنه) فالمعنى يتيسر الله وتوفيقه لعمل الذي يستحق به الجنة والمغفرة ، ونظيره قوله (وما كان لنفس أن تؤمن إلا بأذن الله) وقوله (وما كان لنفس أن تموت إلا بأذن الله) وقوله (وما تم بضارين به من أحد إلا بأذن الله) وقرأ الحسن (والمغفرة بأذنه) بالرفع أى والمغفرة حاصلة بتيسيره .

أما قوله تعالى (ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون) فمعناه ظاهر .

الحكم السابع

في المغيص

قوله تعالى (ويسألونك عن المغيص قل هو أذى فاعزلوا النساء في المغيص ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا طهرن فأتوهن من حيث أمركم الله إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين) .

في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه تعالى جمع في هذا الموضع ستة من الأسئلة ، فذكر الثلاثة الأولى بغير الواو ، وذكر الثلاثة الأخيرة بالواو ، والسبب أن سؤاها من تلك الحوادث الأولى وقع في أحوال متفرقة فلم يؤت فيها بحرف المطلق ، لأن كل واحد من تلك السؤالات سؤال مبتدأ ،

وسأل عن المسائل الثلاثة الأخيرة في وقت واحد ، على حرف الجمع لذلك ، كأنه قيل : يجمعون الله بين السؤال عن الحيض والمenstruation ، والسؤال عن كذا ، والسؤال عن كذا .

(المسألة الثانية) روى أن اليهود والمجوس كانوا يبالغون في التباعد عن المرأة حال حيضها ، والنصارى كانوا يجمعون ، ولا يبالون بالحيض ، وأن أهل الجاهلية كانوا إذا حاضت المرأة لم يؤاكلوها ، ولم يشاربوها ، ولم يجالسوها على فرش ولم يمسكوها في بيت كفعل اليهود والمجوس فلما نزلت هذه الآية أخذ المسلمون بظاهر الآية فأخرجوه من بيوتهم فقال ناس من الأعراب : يا رسول الله البرد شديد ، والثياب قليلة ، فإن آثرناهن بالثياب هلك سائر أهل البيت ، وإن استأثرناها هلكت الحيض ، فقال عليه الصلاة والسلام : إنما أمرتكم أن تلتزوا بجامعتين إذا حضن ، ولم آمركم بإخراجهن من البيوت كفعل الأماجم ، فلما سمع اليهود ذلك قالوا : هذا الرجل يريد أن لا يدع شيئاً من أمرنا إلا عاقلنا فيه ، ثم جاء عباد بن بشر ، وأسيد بن حضير إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأخبراه بذلك وقالوا : يا رسول الله أفلا تنكح في الحيض ؟ فنهر وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ظننا أنه غضب علينا فقاما ، فجاءته هدية من لبن ، فأرسل النبي صلى الله عليه وسلم إليهما فسقاها فملنا أنه لم يغضب عليهما .

(المسألة الثالثة) أصل الحيض في اللغة السيل يقال : حاض السيل وقاض ، قال الأزهري : ومنه قيل للحوض حوض ، لأن الماء يفيض إليه أي يسيل إليه ، والعرب تدخل الواو على الياء والياء على الواو لأنهما من جنس واحد .

إذا عرفت هذا فنقول : إن هذا البناء قد يهيء للموضع ، كالمهبط ، والمقيل ، والمغيب ، وقد يهيء أيضاً بمعنى المصدر ، يقال : حاضضت مريضاً ، وجاء مجيئاً ، وبات مبيتاً ، وحكى الواحدى في البسيط عن ابن السكيت : إذا كان الفعل من ذوات الثلاثة ، نحو : كال يكيل ، وحاض يفيض ، وأشابهه فإن الإسم منه مكسور ، والمصدر مفتوح من ذلك مال مالا ، وهذا يذهب بالكسر إلى الاسم ، وبالفتح إلى المصدر ، ولو صحهما جميعاً أو كسرهما في المصدر والاسم لجاز ، تقول العرب : الماش والمهيش ، والمغاب والمغيب ، والمسار والمسير ، ثبت أن لفظ الحيض حقيقة في موضع الحيض ، وهو أيضاً اسم لنفس الحيض وإذا ثبت هذا قلنا أن أكثر المفسرين من الإدباء ذهبوا أن المراد بالحيض هنا الحيض ، ونسبى أنه ليس كذلك ، إذ لو كان المراد بالحيض هنا الحيض لكان قوله (فاعتزلوا النساء في الحيض) معناه : فاعتزلوا النساء في الحيض ، ويكون المراد فاعتزلوا النساء في زمان الحيض ، فيكون ظاهره مانعاً من الإستمتاع بها فيما فوق السرة ودون الركبة ولما كان هذا المنع غير ثابت لزم القول بتطرق النسخ أو التخصيص إلى الآية ، ومعلوم أن ذلك خلاف الأصل أما إذا حملنا الحيض على موضع الحيض كان معنى الآية : فاعتزلوا النساء في

موضع الحيض ، ويكون المعنى : فاعتزلوا موضع الحيض من النساء ، وعلى هذا التقدير لا يتطرق إلى الآية نسخ ولا تخصيص ، ومن المعلوم أن اللفظ إذا كان مشتركاً بين متينين ، وكان حمله على أحدهما يوجب محذوراً وعلى الآخر لا يوجب ذلك المحذور ، فإن حمل اللفظ على المعنى الذي لا يوجب المحذور أولى ، هذا إذا سلمنا أن لفظ الحيض مشترك بين الموضع وبين المصدر ، مع أننا نعلم أن استعمال هذا اللفظ في موضع أكثر وأشهر منه في المصدر .

فإن قيل : الدليل على أن المراد من الحيض الحيض أنه قال (هوأى) أى الحيض أذى ، ولو كان المراد من الحيض الموضع لما صح هذا الوصف .

قلنا : يتقيد أن يكون الحيض عبارة عن الحيض ، فالحيض في نفسه ليس بأذى لأن الحيض عبارة عن الدم المخصوص ، والأذى كيفية مخصوصة ، وهو عرض ، والجسم لا يكون نفس العرض ، فلا بد وأن يقولوا : المراد منه أن الحيض موصوف بكونه أذى ، وإذا جاز ذلك فيجوز لنا أيضاً أن نقول : المراد أن ذلك الموضع ذو أذى ، وأيضاً لم لا يجوز أن يكون المراد من الحيض الأول هو الحيض ، ومن الحيض الثاني موضع الحيض ، وعلى هذا التقدير يزول ما ذكرتم من الإشكال ، فهذا ما عني في هذا الموضع وبالله التوفيق .

أما قوله تعالى (قل هوأى) فقال طه و قتادة والسدي : أى قدر ، وأعلم أن الأذى في الآية ما يكره من كل شيء . وقوله (فاعتزلوا النساء في الحيض) الاعتزال التمتع عن الشيء ، قدم ذكر العلة وهو الأذى ، ثم رتب الحكم عليه ، وهو وجوب الاعتزال .

فإن قيل : ليس الأذى إلا الدم وهو حاصل وقت الاستحاضة مع أن اعتزال المرأة في الاستحاضة غير واجب فقد انتقضت هذه العلة .

قلنا : العلة غير منقوضة لأن دم الحيض دم قاسد يترك من فضة تدفنها طيبة المرأة من طريق الرحم ، ولو احتسبت تلك الفضة لمرضت المرأة ، فذلك الدم جار مجرى البول والغائط ، فكان أذى وقدر ، أما دم الاستحاضة فليس كذلك ، بل هو دم صالح يسيل من مروق تنفجر في حق الرحم فلا يكون أذى ، هذا ما عني في هذا الباب ، وهو قاعدة طيبة ، ويتقرر ما يلخص ظاهر القرآن من العطن والله أعلم بمراده .

(المسألة الرابعة) أعلم أن دم الحيض موصوف بصفات حقيقية ويضرب عليه أحكام شرعية ، أما الصفات الحقيقية فأمران (أحدهما) المنع ودم الحيض دم يفرج من الرحم ، قال تعالى (ولا يصل لمن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن) قيل في تفسيره : المراد منه الحيض والخل ، وأما دم الاستحاضة ، فإنه لا يخرج من الرحم ، لكن من مروق تنقطع في فم الرحم ، قال عليه السلام في صفة دم الاستحاضة « إنه دم حرق انفجر » وهذا الكلام يؤيد ما ذكرنا في دفع لنقض

عن تلميل القرآن .

(والذوق الثاني) من صفات دم الحيض : الصفات التي وصف رسول الله صلى الله عليه وسلم دم الحيض بها (أحدها) أنه أسود (والثاني) أنه ثخين (والثالث) أنه عديم وهو المحترق من شدة حرارته (الرابعة) أنه يخرج برفق ولا يسيل سيلانا (والخامسة) أن له رائحة كريهة بخلاف سائر الدماء وذلك لأنه من الفضلات التي تدفعها الطبيعة (السادسة) أنه يجرأ ، وهو شديد الحرارة وقيل : ما تحصل فيه كدورة تشبها به بماء البحر ، فهذه الصفات هي الصفات الحقيقية .

ثم من الناس من قال : دم الحيض يتميز عن دم الاستحاضة فكل دم كان موصوفا بهذه الصفات فهو دم الحيض ، وما لا يكون كذلك لا يكون دم حيض ، وما أشبه الأمر فيه فالأصل بقاء التكاليف وزوالها إنما يكون لمرض الحيض ، فإذا كان غير معلوم الوجود بقيت التكاليف التي كانت واجبة على ما كان ، ومن الناس من قال : هذه الصفات قد تشبه على المكلف ، فأجاب التامل في تلك الدماء وفي تلك الصفات يقتضي عسراً ومشقة ، فالشارع قدر وقتاً مضبوطاً متى حصلت الدماء فيه كان حكمها حكم الحيض كيف كانت تلك الدماء ، ومتى حصلت خارج ذلك الوقت لم يكن حكمها حكم الحيض كيف كانت صفة تلك الدماء ، والمقصود من هذا إسقاط العسر والمشقة عن المكلف ، ثم إن الأحكام الشرعية للحيض هي المنع من الصلاة والصوم واجتناب دخول المسجد ومس المصحف وقراءة القرآن ، وتصير المرأة به بالغة ، والحكم الثابت للحيض بنص القرآن إنما هو حظر الجماع على ما بينا كيفية دلالة الآية عليه .

(المسألة الخامسة) اختلف الناس في مدة الحيض فقال الشافعي رحمه الله تعالى : أقلها يوم وليلة ، وأكثرها خمسة عشر يوماً ، وهذا قول علي بن أبي طالب وعطاء بن أبي رباح والأوزاعي وأحمد وإسحق رضي الله عنهم ، وقال أبو حنيفة والثوري : أقله ثلاثة أيام وليلتين فإن نقص عنه فهو دم فاسد ، وأكثره عشرة أيام ، قال أبو بكر الرازي في أحكام القرآن : وقد كان أبو حنيفة يقول بقول عطاء : إن أقل الحيض يوم وليلة وأكثره خمسة عشر يوماً ، ثم ركه وقال مالك لا تغدير لذلك في القلة والكثرة ، فإن وجد ساعة فهو حيض ، وإن وجد أياماً فكذا ذلك ، واحتج أبو بكر الرازي في أحكام القرآن على فساد قول مالك فقال : لو كان المقدار سافطاً في التقليل والكثرة لوجب أن يكون الحيض هو الدم الموجود من المرأة فكان يلزم أن لا يوجد في الدنيا مستحاضة ، لأن كل ذلك الدم يكون حيضاً على هذا المذهب وذلك باطل بإجماع الأمة ، ولأنه روى أن فاطمة بنت أبي جبيش قالت للنبي صلى الله عليه وسلم إنني استحاضت فلا أطهر ، وأيضاً روى أن حنة استحيضت سبع سنين ولم يقل النبي صلى الله عليه وسلم لها إن جميع ذلك حيض ، بل أخبرها أن منه ما هو حيض ومنه ما هو استحاضة ، فبطل هذا القول والله أعلم .

واعلم أن هذه الحجة ضعيفة لأن لقائل أن يقول: إنما يميز دم الحيض عن دم الاستحاضة بالصفات التي ذكرها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لدم الحيض، فإذا علمنا ثبوتها حكمتنا بالحيض، وإذا علمنا عدمها حكمتنا بعدم الحيض، وإذا ترددنا في الأمرين فإن طرياًن الحيض مجهولاً وبقاء التكليف الذي هو الأصل معلوم والمشكوك لا يمارض المعلوم، فلا جرم حكم ببقاء التكليف الأصلية، فهذا الطريق يميز الحيض عن الاستحاضة وإن لم يجعل للحيض زمان معين، وحجة مالك من وجهين (الأول) أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بين علامة دم الحيض وصفته بقوله « دم الحيض هو الأسود المتختم » ففي كان الدم موصوفاً بهذه الصفة كان الحيض حاصلًا، فيدخل تحت قوله تعالى (فاعتزلوا النساء في الحيض) وتحت قوله عليه السلام لفاطمة بنت أبي حيش « إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة » .

(الحجة الثانية) أنه تعالى قال في دم الحيض (هو الذي فاعتزلوا النساء في الحيض) ذكر وصف كونه أذى في معرض بيان العلة لوجوب الإعتزال، وإنما كان أذى للرائحة المنكرة التي فيه، والون القاسد والحة القوية التي فيه، وإذا كان وجوب الاعتزال معللاً بهذه المعاني فمعد حصول هذه المعاني وجب الاحتراز عملاً بالعلة المذكورة في كتاب الله تعالى هل سليل التصريح، وعندى أن قول مالك قوى جداً، أما القاضي فاحتج على أبي حنيفة بوجهين :

(الحجة الأولى) أنه وجد دم الحيض في اليوم بليته وفي الزائد على العشرة بدليل أنه عليه السلام وصف دم الحيض بأنه أسود متختم، فإذا وجد ذلك فقد حصل الحيض، فيدخل تحت محرم قوله تعالى (فاعتزلوا النساء في الحيض) تركنا العمل بهذا الدليل في الأقل من يومه وليلة، وفي الأكثر من خمسة عشر يوماً بالاتفاق بين وبين أبي حنيفة، فوجب أن يبقى معمولاً به في هذه المدة .

(الحجة الثانية) القاضي في جانب الزيادة ما روى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم لما وصف النساء بنقصان الدين، فسرد ذلك بأن قال: تمسك أحداهن شطرحمها لاتصل، وهذا يدل على أن الحيض قد يكون خمسة عشر يوماً، لأن على هذا التقدير يكون الطهر أيضاً خمسة عشر يوماً فيكون الحيض نصف محرماً، ولو كان الحيض أقل من ذلك لما وجدت امرأة لاتصل نصف محرماً، أحباب أبو بكر الرازي عنه من وجهين (الأول) أن الشطر ليس هو النصف بل هو البعض (والثاني) أنه لا يوجد في الدنيا امرأة تكون حائضاً نصف محرماً، لأن ما مضى من عمرها قبل البلوغ هو من محرماً .

(والجواب عن الأول) أن العطر هو النصف، يقال: شطرت الشيء أي جعلته نصفين، ويقال في المثل: أجبب جبلاً لك شطره، أي نصفه، وعن الثاني أن قوله عليه السلام « تمسك إحداهن شطرحمها لاتصل » إنما يتناول زمان من تصل فيه، وذلك لا يتناول إلا زمان البلوغ، واحتج

أبو بكر الرازي على قول أبي حنيفة من وجوه :

(الحجة الأولى) مروي عن أبي أمامة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام » قال أبو بكر : فإن صح هذا الحديث فلا معدل عنه لأحد .

(الحجة الثانية) مروي عن أنس بن مالك ، وعثمان بن أبي العاص الثقي أنهما قالا الحيض ثلاثة أيام وأربعة أيام إلى عشرة أيام وما زاد فهو استحاضة والاستدلال به من وجهين (أحدهما) أن القول إذا ظهر عن الصحابي ولم يخالفه أحد كان إجماعاً (والثاني) أن التقدير مما لا سبيل إلى العقل إليه متى روى عن الصحابي فالظاهر أنه سمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم .

(الحجة الثالثة) قوله عليه السلام لحنة بنت جحش « تحيض في علم الله ستاً أو سبعمائة تحيض النساء في كل شهر » مقتضاه أن يكون حيض جميع النساء في كل شهر هذا التقدير مخالفنا هذا الظاهر في الثلاثة إلى العشرة فيبقى ما عداه على الأصل .

(الحجة الرابعة) قوله عليه السلام في حق النساء « ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب لمقول ذوى الأبواب منهن ، فقيل ما نقصان دينهن ؟ قال تمسكن إحداهن الأيام والليالي لا تصل » وهذا الخبر يدل على أن مدة الحيض ما يقع عليه اسم الأيام والليالي ، وأقلها ثلاثة وأكثرها عشرة لأنه لا يقال في الواحد والإثنين لفظ الأيام ، ولا يقال في الزائد على العشرة أيام ، بل يقال : أحد عشر يوماً أما الثلاثة إلى العشرة فيقال فيها أيام ، وأيضاً قال صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت أبي جبيش « دعي الصلاة أيام أفرائك » ولفظ الأيام مختص بالثلاثة إلى العشرة ، وفي حديث أم سلمة في المرأة التي سأته أنها تهرق الدم ، فقال : تنتظر عدد الليالي والأيام التي كانت تحيض من الشهر فلترك الصلاة ذلك التقدير من الشهر ، ثم لتعقل ولتصل .

فإن قيل : لعل حيض تلك المرأة كان مقدراً بذلك المقدار .

قلنا : إنه عليه السلام ماسألهما عن قدر حيضها بل حكم عليها بهذا الحكم مطلقاً فدل على أن الحيض مطلقاً مقدراً بما ينطلق عليه لفظ الأيام وأيضاً قال في حديث عدى بن ثابت المستحاضة تدع الصلاة أيام حيضها ، وذلك عام في جميع النساء .

(الحجة الخامسة) وهي حجة ذكرها الجبائي من شيوخ المعتزلة في تفسيره فقال : إن فرض الصوم والصلاة لازم بتعين للمومات الدالة على وجوبهما ترك العمل بها في الثلاثة إلى العشرة فوجب بقاؤها على الأصل فيها دون الثلاثة وفوق العشرة وذلك لأن فيها دون الثلاثة حصل الاختلاف للماء فأورث شبهة فلم نجعله حيضاً وما زاد على العشرة ففيه أيضاً اختلاف العلماء فأورث شبهة فلم نجعله حيضاً ، فأما من الثلاثة إلى العشرة فهو متفق عليه لجللته حيضاً فهذا خلاصة كلام الفقهاء في هذه المسألة وبالله التوفيق .

(المسألة السادسة) اتفق المسلمون على حرمة الجماع في زمن الحيض، واتفقوا على حل الاستمتاع بالمرأة بما فوق البرة ودون الركبة، واختلفا في أنه هل يجرى الاستمتاع بما دون السرة وفوق الركبة، فنقول: إن فسرنا الحيض بموضع الحيض على ما اختلناه كانت الآية دالة على تحريم الجماع قطع، فلا يكون فيها دلالة على تحريم ما دونه، بل من يقول: إن تخصيص الشيء بالذكر يدل على أن الحكم فيها عداة بخلافه، يقول إن هذه الآية تدل على حل ما سوى الجماع، أما من يفسر الحيض بالحيض، كان تقدير الآية عنده فاعتزلوا النساء في زمان الحيض، ثم يقول ترك العمل بهذه الآية فيما فوق السرة ودون الركبة، فوجب أن يبقى الباقي على الحرمة وبالله التوفيق.

أما قوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن) فإذا تطهرن فأقربهن من حيث أمركم الله فاعلم أن قوله (ولا تقربوهن) أي ولا تجمعهن، يقال قرب الرجل امرأته إذا جامعها، وهذا كالتأكيده لقوله تعالى (فاعتزلوا النساء في الحيض) ويمكن أيضاً حملها على قائدة جلية جديدة وهي أن يكون قوله (فاعتزلوا النساء في الحيض) نهياً عن المباشرة في موضع الدم وقوله (ولا تقربوهن) يكون نهياً عن الالتذاذ بما يقرب من ذلك الموضع.

وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) قرأ ابن كثير، ونافع، وأبو عمرو، وابن عامر، ويعقوب الحضرمي، وأبو بكر عن حاصم (حتى يطهرن) خفيفة من الطهارة، وقرأ حمزة والكسائي (يطهرن) بالتشديد، وكذلك حفص عن حاصم، فمن خفف فهو زوال الدم لأن يطهرن من طهرت المرأة من حيضها، وذلك إذا انقطع الحيض، فالمعنى: لا تقربوهن حتى يزول عنهن الدم، ومن قرأ (يطهرن) بالتشديد فهو على معنى يطهرن فأدغم كقوله (يا أيها المومل، ويا أيها المدثر) أي المتزمل والمدثر وبالله التوفيق.

(المسألة الثانية) أكثر فقهاء الأصناف على أن المرأة إذا انقطع حيضها لا يباح للزوج مجامعتها إلا بعد أن تنقش من الحيض، وهذا قول مالك والأوزاعي والشافعي والثوري، والمشهور عن أبي حنيفة أنها إن رأت الطهر دون عشرة أيام لم يقربها زوجها، وإن رآه لعشرة أيام جاز أن يقربها قبل الاختصال، حجة الشافعي من وجهين:

(الحجة الأولى) أن القراءة المتواترة، حجة بالإجماع، فإذا حصلت قراءة متواترة وأمكن الجمع بينهما، وجب الجمع بينهما.

إذا ثبت هذا فنقول: قرى. (حتى يطهرن) بالتخفيف وبالتثنية (وطهرن) بالتخفيف عبارة عن انقطاع الدم، وبالتثنية عبارة عن التطهر بالماء والجمع بين الأمرين ممكن، وجب دلالة هذه الآية على وجوب الأمرين، وإذا كان وجب أن لا تنتهي هذه الحرمة إلا عند حصول الأمرين.

(الحجة الثانية) أن قوله تعالى (فإذا تطهرن فأتوهن) علق الإتيان على التطهر بكلمة (إذا) وكلمة (إذا) للشرط في اللغة ، والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط ، فوجب أن لا يجوز الإتيان عند عدم التطهر ، حجة أخرى حنيفة رحمه الله قوله تعالى (ولا تقرهن حتى يطهرن) نهي عن قربانهن وجعل غاية ذلك النهي أن يطهرن بمعنى ينقطع حيضهن ، وإذا كان انقطاع الحيض غاية لهذا النهي وجب أن لا يبقى هذا النهي عند انقطاع الحيض ، أحجب القاضى منه بأنه لو اقتصر على قوله (حتى يطهرن) لكان ما ذكرتم لازماً ، أما لما ضم إليه قوله (فإذا تطهرن) صار المجموع هو الغاية وذلك بمنزلة أن يقول الرجل : لا تكلم فلانا حتى يدخل الدار فإذا طابت نفسه بعد الدخول فكلمه ، فانه يجب أن يتعلق بإباحة كلامه بالأمرين جميعاً ، وإذا ثبت أنه لا بد بعد انقطاع الحيض من التطهر فقد اختلفوا في ذلك التطهر فقال الشافعى وأكثر الفقهاء : هو الاغتسال وقال بعضهم : هو غسل الموضع ، وقال عطاء وطاوس : هو أن تنسل الموضع وتترصاً ، والصحيح هو الأول لوجهين (الأول) أن ظاهر قوله (فإذا تطهرن) حكم عائد إلى ذات المرأة ، فوجب أن يحصل هذا التطهر في كل بدنها لافي بعض من أبعاض بدنها (والثاني) أن حمله على التطهر الذى يختص الحيض بوجوبه أولى من التطهر الذى يثبت في الاستعاضة كثبوته في الحيض ، فهذا يوجب أن المراد به الاغتسال وإذا أمكن بوجود الماء . وإن تعذر ذلك فقد أجمع القائلون بوجوب الاغتسال على أن التيمم يقوم مقامه ، وإنما أثبتنا التيمم مقام الاغتسال بدلالة الإجماع ، وإلا فالظاهر يقتضى أن لا يجوز قربانها إلا عند الاغتسال بالماء .

(المسألة الثالثة) اختلفوا في المراد بقوله تعالى (فأتوهن من حيث أمركم الله) وفيه وجوه (الأول) وهو قول ابن عباس ومجاهد وإبراهيم وقتادة وهكرمة : فأتوهن في المآق فانه هو الذى أمر الله به ، ولا تأتوهن في غير المآق ، وقوله (من حيث أمركم الله) أى في حيث أمركم الله ، كقوله (إذا نودى للصلاة يوم الجمعة) أى في يوم الجمعة (الثاني) قال الأصم والزجاج : أى فأتوهن من حيث يحل لكم غشيانهم ، وذلك بأن لا يكن صانعات ، ولا مستكفات ، ولا محرمات (الثالث) وهو قول محمد ابن الحنفية فأتوهن من قبل الحلال دون الفجور ، والأقرب هو القول الأول لأن لفظة (حيث) حقيقة في المكان مجاز في غيره .

أما قوله (إن الله يحب التوابين) فالكلام في تفسير محبة الله تعالى ، وفي تفسير التوبة قد تقدم فلا نعيد إلا أنا نقول : التواب هو المكثّر من فعل ما يسمى توبة ، وقد يقال هذا من حق الله تعالى من حيث يكثر في قبول التوبة .

فإن قيل : ظاهر الآية يدل على أنه يجب تكثير التوبة مطلقاً والمقل يدل على أن التوبة لا تليق إلا بالمذنب ، فمن لم يكن مذنباً وجب أن لا تحسن منه التوبة .

نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٢٣﴾

(والجواب من وجهين) (الاول) أن المكلف لا يأمن البتة من التقصير، فتلزمه التوبة دفعا لذلك التقصير المجرى (الثاني) قال أبو مسلم الأصمفاني (التوبة) في اللغة عبارة عن الرجوع ورجوع العبد إلى الله تعالى في كل الأحوال محمود اعترض القاضي عليه بأن التوبة وإن كانت في أصل الآفة عبارة عن الرجوع، إلا أنها في حرف الشرع عبارة عن التدم على ما فعل في الماضي، والترك في الحاضر، والعلم على أن لا يفعل مثله في المستقبل فوجب حمله على هذا المعنى الشرعي دون المفهوم اللغوي، ولا يمس أن يجيب عنه فيقول: مرادى من هذا الجواب أنه إن أمكن حل اللفظ على التوبة الشرعية، فقد صح اللفظ وسلم عن السؤال، وإن تضمن ذلك حمله على التوبة بحسب اللغة الأصلية، لتلا يتوجه الطعن والسؤال.

أما قوله تعالى (ويحب المتطهرين) ففيه وجوه (أحدها) المراد منه التنزيه عن الذنوب والمعاصي وذلك لأن الثائب هو الذي فعله ثم تركه، والمتطهر هو الذي ما فعله تنزهاً عنه، ولا ثالث لهما من القسمين، واللفظ يحتمل لذلك، لأن الذنب نجاسة روحانية، ولذلك قال (إنما المشركون نجس) فتركه يكون طهارة روحانية، وبهذا المعنى يوصف الله تعالى بأنه طاهر مطهر من حيث كونه منزهاً عن العيوب والقبائح، ويقال: فلان طاهر الذليل.

(والقول الثاني) أن المراد: لا يأتينا في زمان الحيض، وأن لا يأتينا في غير المأني على ما قال (فأتوا من حيث أمركم الله) ومن قال بهذا القول قال: هذا أولى لأنه أليق بما قبل الآية ولأنه تعالى قال حكاية عن قوم لوط (أخرجهم من قريبتكم إنهم أناس يتطهرون) فكان قوله (ويحب المتطهرين) ترك الإيمان في الأدبار.

(والقول الثالث) أنه تعالى لما أمرنا بالتطهر في قوله (فاذا تطهروا) فلا جرم مدح المتطهر فقال (ويحب المتطهرين) والمراد منه التطهر بالماء، وقد قال تعالى (رجال يحبون أن يتطهروا) والله يحب المتطهرين) فقبل في التفسير: أنهم كانوا يستنجون بالماء فأمر الله عليهم.

الحكم الثامن

قوله تعالى (نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم وقدموا لأنفسكم واتقوا الله واعلموا أنكم ملائكة وبشروا المؤمنين) في الآية مسائل:

(المسألة الأولى) ذكروا في سبب النزول وجوها (أحدها) روى أن اليهود قالوا : من جامع امرأته في قلبها من دبرها كان ولدها أحول عيلاً ، وزعموا أن ذلك في التوراة ، فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : كذبت اليهود ونزلت هذه الآية (وثانيها) روى عن ابن عباس أن عمر جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله هلكت ، وحكى وقوع ذلك منه ، فأنزل الله تعالى هذه الآية (وثالثها) كانت الانصار تنكر أن يأتي الرجل المرأة من دبرها في قلبها ، وكانوا أخذوا ذلك من اليهود . وكانت قريش تفعل ذلك فأنكرت الانصار ذلك عليهم ، فنزلت الآية .

(المسألة الثانية) (حرث لكم) أى مزرع ومنبت للولد ، وهذا على سبيل التشبيه ، ففرج المرأة كالأرض ، والنطفة كالذر ، والولد كالنبات الخارج ، والحراث مصدر ، ولهذا وحده الحراث فكان المعنى نساؤكم ذوات حرث لكم فيمن تحرثون للولد ، لحذف المضاف ، وأيضاً قد يسمى موضع الشيء باسم الشيء على سبيل المبالغة كقوله :
فأتماهى إقبال وإدبار

ويقال : هذا امرأته ، أى مأموره ، وهذا شهوة فلان ، أى مشتاه ، فكذلك حرث الرجل عمرته .

(المسألة الثالثة) ذهب أكثر العلماء إلى أن المراد من الآية أن الرجل غير بين أن يأتيها من قلبها في قلبها ، وبين أن يأتيها من دبرها في قلبها ، قوله (أى شتم) محمول على ذلك ، وقيل نافع عن ابن عمر أنه كان يقول : المراد من الآية تجوز إتيان النساء في أدبارهن ، وسائر الناس كذبوا نافعاً في هذه الرواية ، وهذا قول مالك ، واختيار السيد المرتضى من الفسحة ، والمرضى رواه عن جعفر بن محمد الصادق رضى الله عنه ، وحجة من قال : إنه لا يجوز إتيان النساء في أدبارهن من وجوه :

(الحجة الأولى) أن الله تعالى قال في آية الحيض (قل هو أذى فاعتزلوا النساء في الحيض) جعل قيام الأذى حلة لحرمة إتيان موضع الأذى ، ولا معنى للأذى إلا ما يتأذى الإنسان منه وهنا يتأذى الإنسان بتنزاع ذلك الدم وحصول هذه العلة في محل النزاع أظهر فإذا كانت تلك العلة قائمة هنا وجب حصول الحرمة .

(الحجة الثانية) قوله تعالى (فأتوهن من حيث أمركم الله) وظاهر الأمر للوجوب ، ولا يمكن أن يقال : إنه يفيد وجوب إتيانهن لأن ذلك غير واجب ، فوجب حله على أن المراد منه أن من أتى المرأة وجب أن يأتيها في ذلك الموضع الذى أمركم الله به ثم هذا غير محمول على العبر ، لأن ذلك بالإجماع غير واجب فتبين أن يكون محمولا على القبل ، وذلك هو المطلوب .

(الحجة الثالثة) روى غزيرة ابن ثابت أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن إتيان النساء في أدبارهن ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : حلال ، فلما ولي الرجل دهاه فقال : كيف قلعت في أي الخربتين ، أو في أي الخريزتين ، أو في أي الخصفتين ، أمن قبلها في قبلها فثم ، أمن دبرها في قبلها فثم ، أمن دبرها في دبرها فلا ، إن الله لا يستحي من الحق « لا تتورا النساء في أدبارهن » وأراد بغيرتها مسلكتها ، وأصل الخربة عروة المزاودة شبه الثقب بها ، والخريزة هي التي يتقبها الخراز ، كثر به من المساق ، وكذلك الخصفة من قولهم : خصففت الجلد إذا خرزته ، حجة من قال بالجواز وجهه :

(الحجة الأولى) التمسك بهذه الآية من وجهين (الأول) أنه تعالى جعل الحرث اسما للمرأة فقال (نسأؤكم حرث لكم) لهذا يدل على أن الحرث اسم للمرأة لا للرضع المدخن ، فلما قال بعده (فأتوا حرثكم أي شتمكم) كان المراد فأتوا نساءكم أي شتمن فيكون هذا إطلاقا في إتيانهم على جميع الوجوه ، فيدخل فيه محل النزاع .

(الوجه الثاني) أن كلمة (أتى) معناها أين ، قال الله تعالى (أتى لكم هذا قالت هو من عند الله) والتقدير : من أين لك هذا فصار تقدير الآية : فأتوا حرثكم أين شتمن وكلمة : أين شتمن ، تدل على تعدد الأمكنة : اجلس أين شتمت ويكون هذا تحويرا بين الأمكنة . إذا ثبت هذا فنقول : ظهر أنه لا يمكن حل الآية على الإتيان من قبلها في قبلها ، أو من دبرها في قبلها لأن على هذا التفسير المكان واحد ، والتعداد إنما وقع في طريق الإتيان ، واللفظ اللائق به أن يقال : اذهبوا إليه كيف شتم فلما لم يكن المذكور هنا لفظة : كيف ، بل لفظة (أتى) ويثبت أن لفظة (أتى) مفسرة بالتخيير بين الأمكنة ، ثبت أنه ليس المراد ما ذكرتم بل ما ذكرناه .

(الحجة الثانية) لم : التمسك بعموم قوله تعالى (إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم) ترك العمل به في حق الذكور لدلالة الإجماع ، فوجب أن يبق معمولا به في حق النسوان .

(الحجة الثالثة) توافقنا على أنه لو قال للمرأة : دبرك حل حرام ونوى الطلاق أنه يكون طلاقا ، وهذا يقتضي كون دبرها حلالا له ، هذا بمجموع كلام القوم في هذا الباب .

(أجاب الأولون فقالوا) الذي يدل على أنه لا يجهز أن يكون المراد من هذه الآية إتيان النساء في غير المأوى ووجه (الأول) أن الحرث اسم لموضع الحراثة ، ومعلوم أن المرأة بجميع أجزائها ليست موضعا للحراثة ، فامتنع إطلاق اسم الحرث على ذات المرأة ، ويقتضي هذا الدليل أن لا يطلق لفظ الحرث على ذات المرأة إلا أنا تركنا العمل بهذا الدليل في قوله (نسأؤكم حرث لكم) لأن الله تعالى صرح هنا بإطلاق لفظ الحرث على ذات المرأة ، فحملنا ذلك على المجاز المشهور من تسمية كل الشيء باسم جرمه ، وهذه الصورة مفقودة في قوله (فأتوا حرثكم) فوجب حمل الحرث هنا على

موضع الحرث على الصبيان ، ثبت أن الآية لا دلالة فيها إلا على إثبات الفساد في السابق .
 (الوجه الثاني) في بيان أن هذه الآية لا يمكن أن تكون دالة على ما ذكره لما بينا أن ما قبل هذه الآية يدل على المنع مما ذكره من وجهين (أحدهما) قوله (قل هو أذى) (والثاني) قوله (فأخبرهم من حيث أمركم الله) فلو دلت هذه الآية على التجويز لكان ذلك جعلا بين ما يدل على التحريم وبين ما يدل على التجليل في موضع واحد ، والأصل أنه لا يجوز .
 (الوجه الثالث) الروايات المشهورة في أن سبب نزول هذه الآية اختلافهم في أنه هل يجوز إتيانها من دبرها في قبلها ، وسبب نزول الآية لا يكون عارضا عن الآية فوجب كون الآية متناولة لهذه الصورة ، ومتى حملناها على هذه الصورة لم يكن بنا حاجة إلى حملها على الصورة الأخرى ثبت بهذه الوجوه أن المراد من الآية ليس ما ذكره ، وعند هذا نبص من الوجوه التي تمسكوا بها على التفصيل .

(أما الوجه الأول) فقد بينا أن قوله (فأخبرهم حرثكم) معناه : فأخبرهم موضع الحرث .
 (وأما الثاني) فإنه لما كان المراد بالحرث في قوله (فأخبرهم حرثكم) ذلك الموضع المعين لم يكن محل (أي شتم) على التخيير في مكان ، وعند هذا يعضر فيه زيادة ، وهي أن يكون المراد من (أي شتم) فيعضر لفظه : من ، لا يقال ليس محل لفظ الحرث على حقيقته ، والتزام هذا الإضمار أول من محل لفظ الحرث على المرأة على سبيل المجاز ، حتى لا يلزمنا هذا الإضمار لأن نقول : بل هذا أول ، لأن الأصل في الإيضاح الحرمة .

(وأما الثالث) لجوابه : أن قوله (إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم) عام ، ودلائلنا خاصة ، والخاص مقدم على العام .

(وأما الرابع) لجوابه : أن قوله : دبرك على حرام ، إنما صلح أن يكون كناية عن العلاق ، لأنه محل لحل الملازمة والمضاجعة ، فصار ذلك كقوله : يدك طائى ، والله أعلم .

(المسألة الرابعة) اختلف المفسرون في تفسير قوله (أي شتم) والمشهور ما ذكرناه أنه يجوز الزوج أن يأتيها من قبلها في قبلها ، ومن دبرها في قبلها (والثاني) أن للشيء أى وقع شتم من أوقات الحل : يعنى إذا لم تكن أجنبيته ، أو حرمة ، أو صانعة ، أو حائضا (والثالث) أنه يجوز للرجل أن يشكمها قائمة أو باركة ، أو منطبعة ، بعد أن يكون في الفرج (الرابع) قال ابن عباس : المعنى إن شاء ، وإن شاء لم يزل ، وهو منقول عن سعيد بن المسيب (الخامس) متى شتم من ليل أو نهار .

فإن قيل : فما المختار من هذه الأقاويل ؟

قلنا : قد ظهر من المفسرين أن سبب نزول هذه الآية هو أن اليهود كانوا يقولون : من أى

المرأة من برها في قبلها جاء الولد أحول ، فأنزل الله تعالى هذا لتكذيب قولهم ، فكان الأولى حمل
اللفظ عليه ، وأما الأوقات فلا مدخل لها في هذا الباب ، لأن (أن) يكون بمعنى (متى) ويكون
بمعنى (كيف) ، وأما المنزل وخلافه فلا يدخل تحت (أن) لأن حال الجاه لا يختلف بذلك ، فلا
وجه لحمل الكلام إلا على ما قلنا .

أما قوله (وقدموا لأنفسكم) فعناه : افعلوا ما تستوجبون به الجنة والكرامة ونظيره أن يقول
الرجل لغيره : قدم لنفسك حملاً صالحاً ، وهو كقوله (وتزودوا فإن خير الزاد التقوى) ونظيره
لفظ التقديم ما حكى الله تعالى عن فريق من أهل النار وهو قوله (قالوا بل أنتم لا برحبا بكم أنتم
قدمتموه لنا فيس القرار) .

فان قيل : كيف تعالى هذا الكلام بما قبله ؟ .

قلنا : نقل عن ابن عباس أنه قال : معناه التسمية هند الجاه وهو في غاية البعد ، والذي عندي
فيه أن قوله (نساؤكم حرث لكم) جار مجرى التنبيه على سبب إباحة الوطء ، كأنه قيل : هؤلاء
النسran إنما حكم الشرع بإباحة وطئهن لكم لأجل أنهن حرث لكم أى بسبب أنه يتولد الولد منها
ثم قال بعده (فأتوا حرثكم أنى شئتم) أى لما كان السبب في إباحة وطئها لكم حصول الحرث ،
فأتوا حرثكم ، ولا أتوا غير موضع الحرث ، فكان قوله (فأتوا حرثكم) دليلاً على الإذن في
ذلك الموضع ، والمنع من غير ذلك الموضع ، فلما اشتملت الآية على الإذن في أحد الموضعين ،
والمنع عن الموضع الآخر ، لا جرم قال (وقدموا لأنفسكم) أى لا تكونوا في قيد قضاء الشهوة
بل كونوا في قيد تقديم الطاعة ، ثم إنه تعالى أكد ذلك بقوله (واتقوا الله) ثم أكد ثالثاً بقوله
(واعلموا أنكم ملائكة) وهذه التهديدات الثلاثة المتوالية لا يليق ذكرها إلا إذا كانت مسبوبة
بالنهي عن شيء لا يذم مشيئ ، فثبت أن ما قبل هذه الآية دال على تحريم هذا العمل ، وما بعدها
أيضاً دال على تحريمه ، فظهر أن المذهب الصحيح في تفسير هذه الآية ما ذهب إليه جمهور
المفسرين .

أما قوله تعالى (واتقوا الله واعلموا أنكم ملائكة) فاعلم أن الكلام في التقوى قد تقدم ،
والكلام في تفسير لقاء الله تعالى قد تقدم في قوله (الذين يظنون أنهم ملائكة ربهم) واهل أنه
تعالى ذكر هذه الأمور الثلاثة (أولها) (وقدموا لأنفسكم) والمراد منه فعل الطاعات (وثانيها)
قوله (واتقوا الله) والمراد منه ترك المحظورات (وثالثها) قوله (واعلموا أنكم ملائكة) وفيه
إشارة إلى أنى إنما كلفتمكم بشعيل المسئلة في فعل الطاعات وترك المحظورات لأجل يوم البعث
والنقد والحساب ، فلولاً ذلك اليوم لكان تحمل المسئلة في فعل الطاعات وترك المحظورات شيئاً
وما أحسن هذا الترتيب ، ثم قال (وبشر المؤمنين) والمراد منه رعاية الترتيب المحتير في القرآن

وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عَرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ
النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (٢٢٤)

وهو: أن يجعل مع كل عهد وعد أو الميثاق وبشر المؤمنين عامة بالثواب والكرامة لحذف ذكرهما لما أنهما كالعلوم، فنصار كقوله (وبشر المؤمنين بأن لهم من الله فضلا كبيرا).

الحكم التاسع

في الإيمان

قوله تعالى (ولا تجعلوا الله عرضة لإيمانكم أن تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس والله سميع عليم).

والمنسرون أكثرنا من الكلام في هذه الآية، وأجود ما ذكره وجهان (الأول) وهو الذي ذكره أبو مسلم الأصفهاني، وهو الإحسان أن قوله (ولا تجعلوا الله عرضة لإيمانكم) نهي عن المجازاة هل الله بكثرة الحلف به، لأن من أكثر ذكر شيء في معنى من المعاني فقد جعله عرضة له يقول الرجل: قد جعلتني عرضة للملك، وقال الفاهر:

ولا تجعلني عرضة للوأم

وقد قدم الله تعالى من أكثر الحلف بقوله (ولا تطلع كل حلاف مبهين) وقال تعالى (واحفظوا إيمانكم) والعرب كانوا يمدحون الإنسان بالإفلال من الحلف، كما قال كثير:

قليل الآلا يا حافظ ليمينته وإن سبقته منه الآلية برت

والحكمة في الأمر بتقليل الإيمان أن من حلف في كل قليل وكثير بالله انطلق لسانه بذلك ولا يبقى اليمين في قلبه وقع، فلا يؤمن إقدامه على العين الكاذبة، فيختل ما هو الغرض الأصل في اليمين، وأيضاً كلما كان الإنسان أكثر تعظيماً لله تعالى كان أكمل في العبودية ومن كمال التعظيم أن يتمكن ذكر الله تعالى أجل وأعلى منه من أن يستشهد به في غرض من الأغراض الدنيوية.

وأما قوله تعالى بعد ذلك (أن تبروا) فهو حلة لهذا النهي، فقوله (أن تبروا) أي إرادة أن تبروا، والمعنى: إيمانكم ببررة أتقياء مصلحين في الأرض غير مفسدين.

فإن قيل: وكيف يلزم من ترك الحلف حصول البر والتقوى والإصلاح بين الناس؟ قلنا: لأن من ترك الحلف لإعتقاده أن الله تعالى أجل وأعظم أن يستشهد باسمه العظيم في

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِالْفُتُورِ فِي آيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ (٢٢٥)

مطالب الدنيا وخسائس مطالب الخلف ، فلا شك أن هذا من أعظم أبواب البر وأما معنى التقوى فظاهر أنه اتقى أن يصد عنه ما يخل بتظيم الله ، وأما الإصلاح بين الناس ففي اعتقادوا في صدق لمجة ، وبعدة عن الأضرار الفاسدة فيقولون قوله فيحصل الصلح بتوسطه .

(التأويل الثاني) قالوا: العرصة جارة عن المانع ، والدليل على صحة هذه اللفظة أنه يقال : أردت أفعل كذا فمعرض لي أمر كذا ، واحترض أي تحاشى ذلك ففنى عنه ، واشتقاقها من الشيء الذي يوضع في معرض الطريق فيصير مانعاً للناس من السلوك والمروءة ويقال : اعترض فلان على كلام فلان ، وجعل كلامه معارضا لكلام آخر ، أي ذكر ما يمنعه من تثبيت كلامه ، إذا عرفت أصل الاشتقاق فالعرصة فعلية بمعنى المفضول ، كالقنطرة ، والفرقة ، فيكون اسماً لما يجعل معرضاً دون الشيء ، ومانعاً منه ، ثبت أن العرصة جارة عن المانع ، وأما اللام في قوله (لا يؤاخذكم) فهو للتعليل .

إذا عرفت هذا فنقول : تقدير الآية : ولا تجعلوا ذكر الله مانعاً بسبب إيمانكم من أن تهروا أو في أن تهروا ، فأسقط حرف الجر لعدم الحاجة إليه بسبب ظهوره ، قالوا : وسبب نزول الآية أن الرجل كان يحلف على ترك الخيرات من صلة الرحم ، أو إصلاح ذات البين ، أو إحسان إلى أحد أديانهم ثم يقول : أعاف الله أن أحسن في يميني فيترك البر إرادة البر في يمينه قليل : لا تجعلوا ذكر الله مانعاً بسبب هذه الإيمان عن فعل البر والتقوى هذا أجود ما ذكره المفسرون وقد طولوا في كلمات آخر ، ولكن لا فائدة فيها فتركناها ، ثم قال في آخر الآية (والله سميع عليم) أي : إن حلفتكم يسمع ، وإن تركتم الحلف تعطل الله وإجلاله من أن يستشهد باسمه الكريم في الأضرار الماجة فهو عليم عالم بما في قلوبكم ونيتكم .

قوله تعالى (لا يؤاخذكم الله بالفُتور في آيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ)

في الآية مسائلتان :

(المسألة الأولى) (الفتور) الماسط الذي لا يستد به ، سواء كان كلاماً أو غيره ، أما ورود هذه اللفظة في الكلام ، فيدل عليه الآية والخبر والرواية ، أما الآية قوله تعالى (وإذا سمعوا القرآن أعرضوا عنه) وقوله (لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيماً) وقوله (لا تسمعوا لهذا القرآن

والنواحيه) وقوله (لا تسمع فيها لأخيه) أما قوله (وإذا مروا باللغو مروا كراما) فيحتمل أن يكون المراد ، وإذا مروا بالكلام الذي يكون لغواً ، وأن يكون المراد ، وإذا مروا بالفعل الذي يكون لغواً .

وأما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم « من قال يوم الجمعة لصاحبه صه والإمام بخطب فقد لغا » .
وأما الرواية فيقال : لغا الطائر يلفو لغواً إذا صوت ، ولفو الطائر تصويته ، وأما ورود هذا اللفظ في غير الكلام ، فهو أنه يقال لما لا يعتد به من أولاد الإبل : لغو ، قال جرير :
يسعد الناسيون بنى تميم ييوت المجد أربعة كباراً
وتخرج منهم المرقى لغواً كما أنفست في الهدية الحوارة
وقال السجاني :

ورب أسراب جميع كظم عن القنا ورغف التكلم
قال الفراد : القنا ، مصدر لفيت ، و (القن) مصدر للفوت ، فهذا ما يتعلق باللفظة .

أما المفسرون فقد ذكروا وجوهاً (الأول) قال الصانسي رضى الله عنه : إنه قول العرب : لا والله ، وبلى والله ، ما يؤكدون به كلامهم ولا ينظر بإلهم الحلف ، ولو قيل لواحد منهم : سمعتك اليوم تحلف في المسجد الحرام ألف مرة لا تنكر ذلك ، ولله قال : لا والله ألف مرة (والثاني) وهو قول أبي حنيفة رضى الله عنه : أن اللغو هو أن يحلف على شيء يعتقد أنه كان ثم بان أنه لم يكن فهذا هو اللغو ، وقائدة هذا الإختلاف أن الصانسي لا يوجب الكفارة في قول الرجل لا والله وبلى والله ويرجى فيها إذا حلف على شيء يعتقد أنه كان ثم بان أنه لم يكن ، وأبو حنيفة يحكم بالضد من ذلك ومذهب الصانسي هو قول عائشة ، والعمري ، وعكرمة ، وقول أبي حنيفة هو قول ابن عباس ، والحسن ، ومجاهد ، والنخعي ، والزهري ، وسليمان بن يسار ، وقتادة ، والسدي ، ومكحول ، حجة الصانسي رضى الله عنه على قوله وجوه (الأول) ما روت عائشة رضى الله عنها من النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « لغو العين قول الرجل في كلامه كلاً والله ، وبلى والله ، ولا والله » وروى أنه صلى الله عليه وسلم مر بقوم يتعجلون ، ومعه رجل من أصحابه فرى رجل من القوم ، فقال : أصبت والله ، ثم أخطأ ، ثم قال الذي مع النبي صلى الله عليه وسلم : حنفت الرجل يا رسول الله ، فقال صلى الله عليه وسلم « كل إيمان الرماة لغو لا كفارة فيها ولا عقوبة » وعن عائشة أنها قالت : إيمان اللغو ما كان في الحزل والمرء والخسومة التي لا ينفذ عليها القلب ، وأثر الصحابي في تفسير كلام الله حجة .

(الحجة الثانية) أن قوله (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم) ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم يدل على أن لغو العين كالقنابل المضاد لما يحصل بسبب كسب القلب ، ولكن المراد من

قوله (بما كسبت قلوبكم) هو الذى يقصده الإنسان على الجذ ويربط قلبه به ، وإذا كان كذلك وجب أن يكون القنر الذى هو كالمقابل له أن يكون معناه ما لا يقصده الإنسان بالجذ ، ولا يربط قلبه به ، وذلك هو قول الناس على سبيل التمود فى الكلام : لا والله على واهه ، فأما إذا حلف على شيء بالجذ أنه كان حاصلًا ثم ظهر أنه لم يكن فقد قصد الإنسان بذلك اليمين تصديق قول نفسه وربط قلبه بذلك ، فلم يكن ذلك لغواً البتة بل كان ذلك حاصلًا بكسب القلب .

(الحجة الثالثة) أنه سبحانه ذكر قبل هذه الآية (ولا تجعلوا الله عرضة لإيمانكم) وقد ذكرنا أن معناه الذى من كثرة الحلف واليمين ، وهؤلاء الذين يقولون على سبيل الاحتياط : لا والله على واهه لا شك أنهم يكثرون الحلف ، فذكر تعالى عقيب قوله (ولا تجعلوا الله عرضة لإيمانكم) حال هؤلاء الذين يكثرون الحلف على سبيل الاحتياط فى الكلام لا على سبيل التصد إلى الحلف ، وبين أنه لا مؤاخذه عليهم ، ولا كفارة ، لأن إيجاب المؤاخذه والكفارة عليهم يقضى إما إلى أن يتموا عن الكلام ، أو يلزمهم فى كل لحظة كفارة وكلاهما حرج فى الدين ، فظهر أن تفسير القنر بما ذكرناه هو المناسب لما قبل الآية ، فأما الذى قال أبو حنيفة رضى الله عنه فإنه لا يناسب ما قبل الآية فكان تأويل الشافعى أولى ، حجة أى حنيفة رضى الله عنه من وجوه .

(الحجة الأولى) قوله صلى الله عليه وسلم « من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأتها الذى هو خير ثم ليكفر من يمينه » الحديث دل على وجوب الكفارة على الحانث مطلقاً من غير فصل بين المجد والمأزول .

(الحجة الثانية) أن اليمين معنى لا يلحقه الفسخ ، فلا يمتنع فيه القصد كالطلاق والعناق ، فهاتان الحجتان يوجبان الكفارة فى قول الناس : لا والله على واهه ، إذا حصل الحنث ، ثم الذى يدل على أن القنر لا يمكن تفسيره بما قال الشافعى ، ويجب تفسيره بما قاله أبو حنيفة أن اليمين فى اللغة عبارة عن القرة قال الشاعر :

إذا ما راية رفسد فجد تلقاسها هراية باليمين

أى بالقوة ، والمقصود من اليمين تقوية جانب البر على جانب الحنث بسبب اليمين ، وهذا إنما يفعل فى الموضع الذى يكون قابلاً للتقوية ، وهذا إنما يكون إذا وقع اليمين على فعل فى المستقبل ، فأما إذا وقع اليمين على الماضى فذلك لا يقبل التقوية البتة ، ففى هذا اليمين على الماضى تكون حالة من الفائدة المطلوبة منها ، والخال من المطلوب يكون لغواً ، ثبت أن القنر هو اليمين على الماضى ، وأما اليمين على المستقبل فهو قابل للتقوية ، فلم تكن هذه اليمين حالة من الفرض المطلوب منها فلا تكون لغواً .

(القول الثالث) فى تفسير يمين القنر : هو أنه إذا حلف على ترك طاعة ، أو فعل معصية ،

فهذا هو بين القنوا وهو المعصية . قال تعالى (وإذا سمعوا ألقوا عرضوا) فبين أنه تعالى لا يؤاخذ بترك هذه الأيمان ، ثم قال (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) أى باقامتكم على ذلك الذى حلفتم عليه من ترك الطاعة وفضل المعصية ، قالوا : وهذا التأويل مناف لقوله عليه السلام « من حلف على بين فرأى غير ما خيرا منها فليأت الذى هو خير ثم ليكفر » وهذا التأويل ضيق من وجهين (الأول) هو أن المؤاخذة المذكورة فى هذه الآية صارت مفسرة فى آية المائدة بقوله تعالى (ولكن يؤاخذكم بما قدمتم الأيمان فكفارته) ولما كان المراد بالمؤاخذة إيجاب الكفارة وهى الكفارة واجبة ، علمنا أن المراد من الآية ليس هو هذه الصورة (الثانى) أنه تعالى جعل المقابل للغفر هو كسب القلب ، ولا يمكن تفسيره بما ذكره من الإصرار على الشئ الذى حلفوا عليه لأن كسب القلب مفسر بالشروع فى فعل جديد ، فاما الاستمرار على ما كان فذلك لا يسمى كسب القلب .

(القول الرابع) فى تفسير بين القنوا : أنها البين المكفرة سميت لغوا لأن الكفارة أسقطت الإثم ، فكانه قيل : لا يؤاخذكم الله بالغفر إذا كفرتم ، وهذا قول الضحاك .

(القول الخامس) وهو قول القاضي : أن المراد به ما يقع سهواً غير مقصود إليه ، والدليل عليه قوله تعالى بمذالك (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) أى يؤاخذكم إذا قصدتم ، وعلوم أن المقابل للغفر هو السهو .

(المسألة الثانية) احتج القاضي رضى الله عنه بهذه الآية على وجوب الكفارة بالبين القنوس ، قال : إنه تعالى ذكر هنا (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) وقال فى آية المائدة (ولكن يؤاخذكم بما قدمتم الأيمان) وعقد البين محتمل لأن يكون المراد منه عقد القلب به ، ولأن يكون المراد به العقد الذى يضاد الحل ، فلما ذكر هنا قوله (بما كسبت قلوبكم) علمنا أن المراد من ذلك العقد هو عقد القلب ، وأيضاً ذكر المؤاخذة هنا ، ولم يبين أن تلك المؤاخذة ما هى ، وبينها فى آية المائدة بقوله (ولكن يؤاخذكم بما قدمتم الأيمان فكفارته) فبين أن المؤاخذة هى الكفارة ، فكل واحدة من هاتين الآيتين بمحلة من وجه ، مبنية من وجه آخر فصار كل واحدة منهما مفسرة للأخرى من وجه ، وحصل من كل واحدة منهما أن كل بين ذكر على سبيل الجد وربط القلب ، فالكفارة واجبة فيها ، والبين القنوس كذلك فكانت الكفارة واجبة فيها .

أما قوله تعالى (والله غفور رحيم) فقد علمت أن : الغفور ، مبالغة فى ستر الذنوب ، وفى إسقاط عقوبتها ، وأما : الرحيم ، فاعلم أن الحلم فى كلام العرب الإثابة والسكون ، يقال : ضحك المرء على أحلم الجبال ، أى على أشنعها ثورة فى السه . ومنه الحلم لأنه يرى فى حال السكون ، وحلته التى ، ومعنى : الحلم ، فى صفة الله : الذى لا يعجل بالعقوبة ، بل يؤخر عقوبة الكفار والمجرور

لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ
غَفُورٌ رَحِيمٌ ٢٢٦ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ٢٢٧

الحكم العاشر

فيما يتعلق بالإيلاء والطلاق

قوله تعالى (الَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ٢٢٦) .
وهو الطلاق فإن الله سميعٌ عليمٌ .

في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) آلى يؤال إيلاء ، وتآلى يتآلى تألياً ، واتئلى أتآلى إئتلاء ، والإسم منه آية
وأوة ، كلاهما بالتشديد ، وحكى أبو عبيدة الوة الواوة ثلاث لغات ، وبالجملة فالآية والقسم
واليمين ، والخلف ، كلها عبارات عن معنى واحد ، وفي الحديث حكاية عن الله تعالى « آليت أنمل
خلاف المقدرين » وقال كثير :

قليل الآلا يا حافظ ليمينه فان سبقته منه الآية برت

هذا هو معنى اللفظ بحسب أصل اللفظ ، أما في حرف الشرع فهو اليمين على ترك الوطء ، كما
إذا قال : والله لا أجامعك ، ولا أباضحك ، ولا أقربك ، ومن المفسرين من قال : في الآية حذف
تقديره : للذين يؤلون أن يمتزلوا من نسائهم ، إلا أنه حذف لدلالة الباقي عليه ، وأنا أقول : هذا
الإخبار إنما يحتاج إليه إذا حملنا لفظ الإيلاء على الممود القنوى ، أما إذا حملناه على المتعارف في
الشرع استغنينا عن هذا الإخبار .

(المسألة الثانية) روى أن الإيلاء في الجملة كان طلاقاً قال سعيد بن المسيب : كان الرجل
لا يريد المرأة ولا يجب أن يتزوجها غيره فيحلف أن لا يقربها ، فكان يتركها بذلك لا أبداً ولا
فأب بعل ، والغرض منه مضارة المرأة ، ثم إن أهل الإسلام كانوا يفعلون ذلك أيضاً ، فأزال الله
تعالى ذلك وأهل الزوج مدة حتى يتروى ويتأمل ، فإن رأى المصلحة في ترك هذه المضارة فعلها ،
وإن رأى المصلحة في المضارة من المرأة فارتقا .

(المسألة الثالثة) قرأ عبد الله (آلوا من نسائهم) وقرأ ابن عباس رضي الله عنهما (يقسمون
من نسائهم) .

أما قوله (من نسائهم) ففيه سؤال ، وهو أنه يقال : المتعارف أن يقال : حلف فلان على

كذا أو آلى على كذا ، لم أبدلت لفظة (على) هنا بلفظه (من) ؟
(والجواب من وجهين) (الأول) أن براد لم من نسائهم تربع أربعة أشهر ، كما يقال : لي منك كذا (والثاني) أنه ضمن في هذا القسم معنى البعد ، فكانه قيل : يعدون من نسائهم مولين أو مقسمين .

أما قوله تعالى (تربع أربعة أشهر) فاعلم أن التربع التلبك والانتظار يقال : تربعت الشيء تربعاً ، ويقال : مالى على هذا الأمر ربعة ، أى تلبك ، وإضافة التربع إلى أربعة أشهر إضافة المصدر إلى الظرف كقوله : بينهما مسيرة يوم ، أى مسيرة في يوم ومثله كثير .

أما قوله (فإن قاءوا) فمناه فإن رجعوا ، والقي . في اللغة هو رجوع الشيء إلى ما كان عليه من قبل ، ولهذا قيل لما تنسخه الشمس من الظل ثم يعود : قي ، وقرق أهل العربية بين القي ، والظل ، فقالوا : القي ما كان بالمشي ، لأنه الذي نسخته الشمس والظل ما كان بالنداء لأنه لم تنسخه الشمس وفي الجنة ظل وليس فيها قي ، لأنه لا شمس فيها ، قال الله تعالى (وهل عدود) وأنشدوا :

فلا الظل من برد العنقى يستطيعه ولا القي من برد العنقى يلدق

وقيل : فلان سريع القي . والقيئة حكاها الفراء عن العرب ، أى سريع الرجوع عن النصب إلى الحالة المتقدمة وقيل : لما رده الله على المسلمين من مال المشركين في كأنه كان لم يرجع إليهم فقوله (فإن قاءوا) مناه فإن رجعوا مما حلفوا عليه من ترك جامعها (فإن الله غفور رحيم) فزوج إذا تاب من إضراره بإمرائه كما أنه غفور رحيم لكل التائبين .

أما قوله تعالى (وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم) فاعلم أن المزم عقد القلب على الشيء يقال عزم على الشيء يزم عزمًا وعزيمة ، وعزمت عليك لتضمن ، أى أقسمت ، والطلاق مصدر طلقت المرأة أطلق طلاقاً ، وقال الليث : طلقت بضم اللام ، وقال ابن الأعرابي : طلقت بضم اللام من الطلاق أجمد ، ومعنى الطلاق هو حل عقد النكاح بما يكون حلالاً في الشرع ، وأصله من الإنطلاق ، وهو الذهاب ، فالطلاق عبارة عن انطلاق المرأة ، فهذا ما يطلق بنفسه لفظ الآية .

أما الأحكام فكثيره ونذكر هاهنا بعض ما دلكت الآية عليه في مسائل :
(المسألة الأولى) كل زوج يتصور منه الوقاح ، وكان قصره معتبراً في الشرع ، فانه يصح منه الإيلاء ، وهذا القيد معتبر طرداً وعكساً ، أما الطرد فهو أن كل من كان كذلك صح (إيلاءه) ويتفرع عليه أحكام (الأول) يصح إيلاء الذي ، وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه ، وقال أبو يوسف ومحمد : لا يصح إيلاء بالله تعالى ويصح بالطلاق والمتاق لنا قوله تعالى (لذين يزلون من نسائهم تربع أربعة أشهر) وهذا المعموم يتناول الكافر والمسلم .

(الحكم الثاني) قال الشافعي رضي الله عنه : مدة الإيلاء لا تختلف بالرق والحرة فهي أربعة أشهر سواء كان الزوجان حرين أو رقيقين ، أو أحدهما كان حراً والآخر رقيقاً ، وعند أبي حنيفة ومالك رضي الله عنهما تنصّف بالرق ، إلا أن عند أبي حنيفة تنصّف برق المرأة ، وعند مالك برق الرجل ، كما قالوا في الطلاق لنا إن ظاهر قوله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم) يتناول الكل ، والتخصيص خلاف الظاهر ، لأنّ تدبير هذه المدة إنما كان لأجل معنو يرجع إلى الجلبة والطبع ، وهو فلة الصبر على مفارقة الزوج ، فهستوى فيه الحر والرقيق ، كالحليض ، ومدة الرضاع ومدة التنة .

(الحكم الثالث) يصح الإيلاء في حال الرضا والغضب ، وقال مالك : لا يصح إلا في حال الغضب لنا ظاهر هذه الآية .

(الحكم الرابع) يصح الإيلاء من المرأة سواء كانت في صلب النكاح ، أو كانت مطلقة طلاق رجعية ، بدليل أن الرجعية يصدق عليها أنها من نسائه ، بدليل أنه لو قال : نسائي طوائقي ، وقع الطلاق عليها ، وإذا ثبت أنها من نسائه دخلت تحت الآية لظاهر قوله (للذين يؤلون من نسائهم) .

أما عكس هذه القضية . وهو أن من لا يتصور منه الوفاق لا يصح إيلاؤه ، ففيه حكمان :

(الحكم الأول) إيلاء المحصى صحيح ، لأنه يجماع كما يجماع الفحل ، إنما المفقود في حقه الإدال وذلك لا أثر له : ولأنه داخل تحت عموم الآية .

(الحكم الثاني) المجهوب إن بقى منه ما يمكنه أن يجماع به صح إيلاؤه وإن لم يبق ففيه قولان (أحدهما) أنه لا يصح إيلاؤه وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه (والثاني) أنه يصح لعدم هذه الآية ، لأن قصد المضارة باليمين قد حصل منه .

(الفيد الثاني) أن يكون زوجاً ، فلو قال لأجنبية : والله لا أجامعك ثم تكلمها لم يكن مؤيلاً لأن قوله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر) يفيد أن هذا الحكم لم لا نفهمه ، كقوله (لكم دينكم ولي دين) أي لكم لا لنفهمكم .

(المسألة الثانية) المحلوف به والخلف إيمان يكون بالله أو بغيره ، فإن كان بالله كان مؤيلاً ، ثم إن جامعها في مدة الإيلاء . نخرج عن الإيلاء ، وهل تجب كفارة اليمين فيه قولان : المجدد وهو الأصح ، وقول أبي حنيفة رضي الله عنه أنه تجب كفارة اليمين ، والقديم أنه إذا قال بعد مضي المدة أو في خلال المدة فلا كفارة عليه ، حجة القول : والله لا أقربك ثم يقرها ، وبين أن يقول : والله لا أكلمك ثم يكلمها وحجة القول القديم قوله تعالى (فإن قالوا فان الله غفور رحيم) والاستدلال به من وجهين (أحدهما) أن الكفارة لو كانت واجبة لذكرها الله هنا ، لأن الحاجة هنا داعية إلى

مرفقا ، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز (والثاني) أنه تعالى كما لم يذكر وجوب الكفارة به حل سقوطها بقوله (فإن قالوا فإن الله غفور رحيم) والنفرا أن يوجب ترك المخاغة ولأولن أن يجيوا فيقولوا : إنما ترك الكفارة هنا لأنه تعالى بينها في القرآن وحل لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم في سائر المواضع .

أما قوله (غفور رحيم) فهو يدل على عدم العقاب ، لكن عدم العقاب لا ينافي وجوب الفعل ، كما أن التأنيب من الزنا والقتل لا عقاب عليه ، ومع ذلك يجب عليه الحد والقصاص ، وأما إن كان الحلف في الإيلاء بغير الله كما إذا قال : إن وطئتك فبدي حر ، أو أنت طالق ، أو ضرتك طالق ، أو ألزم أسراً في الدمة ، فقال : إن وطئتك فقه على حق رقة ، أو صدقة ، أو صوم ، أو حج ، أو صلاة ، فهل يكون مولياً للعاقبى رضى الله عنه فيه قولان : قال في القديم : لا يكون مولياً ، وبه قال أحد في ظاهر الرواية دليله أن الإيلاء مبهود في الجاهلية ، ثم قد ثبت أن مبهود الجاهلية في هذا الباب هو الحلف بالله ، وأيضاً روى أنه صلى الله عليه وسلم قال : من حلف فليحلف بالله ، فطلق الحلف بفهم منه الحلف بالله ، وقال في الجديد ، وهو قول أبي حنيفة ومالك وجماعة العلماء رحمهم الله أنه يكون مولياً لأن لفظ الإيلاء يتناول الكل ، وعلق القولين فيمنه متقدمة فإن كان قد علق به عتقاً أو خلافاً ، فإذا وطئها يقع ذلك المعلق ، وإن كان المعلق به التزام قرابة في الدمة فعليه ما في نذر الملاج ، وفيه أقوال أصحها أن عليه كفارة اليمين (والثاني) عليه الوفاء بما سمي ، (والثالث) أنه يتخير بين كفارة اليمين وبين الوفاء بما سمي ، وقائمة هذين القولين أنا إن قلنا أنه يكون مولياً فبعد مضي أربعة أشهر يضيق الأمر عليه حتى يئن أو يطلق وإن قلنا : لا يكون مولياً لا يضيق عليه الأمر .

(المسألة الثالثة) اختلفوا في مقدار مدة الإيلاء هل أقوال (فالأول) قول ابن عباس أنه لا يكون مولياً حتى يحلف على أن لا يطأها أبداً (والثاني) قول الحسن البصري وإسحق : إن أمى مدة حلف عليها كان مولياً وإن كانت يوماً ، وهذان المذهبان في غاية التباعد (والثالث) قول أبي حنيفة والثوري أنه لا يكون مولياً حتى يحلف على أن لا يطأها أربعة أشهر . وفيها زاد (والرابع) قول الشافعي وأحمد ومالك ورضي الله عنهم : إنه لا يكون مولياً حتى تزيد المدة على أربعة أشهر وقائمة الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي ورضي الله عنهما أنه إذا آلى منها أكثر من أربعة أشهر أجل أربعة ، وهذه المدة تكون حقاً لزوج ، فإذا مضى تطالب المرأة الزوج بالفيئة أو بالطلاق ، فإن امتنع الزوج منهما طلعتها الحاكم عليه ، وعند أبي حنيفة : إذا مضى أربعة أشهر يقع الطلاق بنفسه ، حجة الشافعي من وجوه :

(الحجة الأولى) أن الفاء في قوله (فإن قالوا فإن الله غفور رحيم ، وإن عزموا الطلاق فإن

الله (سميع عليم) يقتضى كون هذين الحكمين مشروعين مترادفين عن انقضاء الأربعة أشهر .
فإن قيل : ما ذكرتموه ممنوع لأن قوله (فإن قاؤا ، وإن عزموا الطلاق) تفصيل لقوله (الذين
يؤلون من نسائهم) والتفصيل يعقب المفصل ، كما تقول : أنا أنزل عندكم هذا الشهر فإن أكرمتوني
بقية معكم وإلا ترسلت عنكم .

قلنا : هذا ضيف لأن قوله (الذين يؤلوا من نسائهم ترين) هذه المدة يدل على الأمرين والفاء
في قوله (فإن قاؤا) ورد عقب ذكرهما ، فيكون هذا الحكم مشروعا عقب الإيلاء ، وعقب
حصول التريص في هذه المدة بخلاف المثال الذى ذكره وهو قوله : أنا أنزل عندكم فإن أكرمتوني
بقية ، وإلا ترسلت ، لأن هناك الفاء متأخرة عن ذلك النزول ، أما هنا فالفاء مذكورة عقب ذكر
الإيلاء وذكر التريص ، فلا بد وأن يكون ما دخل الفاء عليه واقفاً عقب هذين الأمرين ، وهذا
كلام ظاهر .

(الحجة الثانية) للفاضل رضى الله عنه أن قوله (وإن عزموا الطلاق) صريح في أن وقوع
الطلاق إنسا يكون بايقاع الزوج ، وعلى قول أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه يقع الطلاق بمضى المدة
لا بايقاع الزوج .

فإن قيل : الإيلاء الطلاق في نفسه ، فالمراد من قوله (وإن عزموا الطلاق) الإيلاء المتقدم .
قلنا : هذا بعيد لأن قوله (وإن عزموا الطلاق) لا بد وأن يكون معناه : وإن عزم الذين يؤلون
الطلاق ، لجعل المثل حازما ، وهذا يقتضى أن يكون الإيلاء والعزم قد اجتمعا ، وأما الطلاق فهو
متعلق العزم ، ومتعلق العزم متأخر عن العزم ، فإذا الطلاق متأخر عن العزم لا محالة ، والإيلاء إما
أن يكون مقارنا للعزم أو متقدما ، وهذا بعيد القطع بأن الطلاق في هذه الآية منابر لذلك الإيلاء
وهذا كلام ظاهر .

(الحجة الثالثة) أن قوله تعالى (وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم) يقتضى أن يصدر
من الزوج شيء يكون مسموعا ، وما ذاك إلا أن قول تقدير الآية فإن عزموا الطلاق وطلقوا فإن
الله سميع لكلامهم ، عليم بما في قلوبهم .

فإن قيل لم لا يبرز أن يكون المراد إن الله سميع لذلك الإيلاء .

قلنا هذا بعيد لأن هذا التهديد لم يحصل على نفس الإيلاء ، بل إنما حصل على شيء حصل بعد
الإيلاء ، وهو كلام غيره حتى يكون (فإن الله سميع عليم) تهديداً عليه .

(الحجة الرابعة) أن قوله تعالى (فإن قاؤا ، وإن عزموا) ظاهره التنخير بين الأمرين ،
وذلك يقتضى أن يكون وقت ثبوتها واحداً ، وعلى قول أبى حنيفة ليس الأمر كذلك .

(الحجة الخامسة) أن الإيلاء في نفسه ليس بطلاق ، بل هو حلف على الامتناع من الجماع

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لهنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ
مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ

مدة مخصوصة إلا أن الشرع ضرب مقداراً معلوماً من الزمان ، وذلك لأن الرجل قد يترك جماع المرأة مدة من الزمان لا بسبب المضارة ، وهذا إنما يكون إذا كان الزمان قصيراً ، فأما ترك الجماع زماناً طويلاً فلا يكون إلا عند قصد المضارة ، ولما كان الطول والقصير في هذا الباب أمراً غير مضبوط ، بين تعالى حداً فاصلاً بين القصير والطويل ، فتدحصول هذه تبين قصد المضارة ، وذلك لا يوجب البتة وقوع الطلاق ، بل اللائق بحكمة الشرع عند ظهور قصد المضارة أنه يؤمر إما بترك المضارة أو بتخليصها من قيد الإيلاء ، وهذا المعنى متمم في الشرع كما قلنا في ضرب الأجل في مدة العنين وغيره حجة أبي حنيفة رضى الله عنه أن عبد الله بن مسعود قرأ ، فإن قاؤا فهن .

(والجواب الصحيح) أن القراءة الشاذة مردودة لأن كل ما كان قرأنا وجب أن يشبه بالتواتر لحيط لم يثبت بالتواتر قطعاً أنه ليس بقرآن وأولى الناس بهذا أبو حنيفة ، فإنه بهذا الحرف تملك في أن التسمية ليس من القرآن ، وأيضاً فقد بيننا أن الآية مشتملة على أمور ثلاثة ذلك على أن هذه الفية لا تكون في المدة ، فالقراءة الشاذة لما كانت مخالفة لها وجب القطع بفسادها .

الحكم الحادى عشر

في الطلاق

قوله تعالى ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر ﴾ .

اعلم أنه تعالى ذكر في هذا الموضع أحكاماً كثيرة للطلاق :

(فالحكم الأول للطلاق وجوب المدة) اعلم أن المطلقة هي المرأة التي أوقع الطلاق عليها ، وهي إما أن تكون أجنبية أو منكوبة ، فإن كانت أجنبية فإذا أوقع الطلاق عليها فهي مطلقة بحسب الامة ، لكنها غير مطلقة بحسب عرف الشرع ، والمدة غير واجبة عليها بالإجماع ، وأما المنكوبة فهي إما أن تكون مدخولاً بها أولاً لا تكون ، فإن لم تكن مدخولاً به لم تجب المدة عليها ، قال الله تعالى (إذا نكحت المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فإلكن عليهن من عدة تمتدنها) وأما إن كانت مدخولاً بها فهي إما أن تكون حائلاً أو حاملاً ، فإن كانت حاملاً فعندنا بوضع الحمل لا بالإفراء قال الله تعالى (وأولات الإحمال أجلهن أن يضعن حملهن) وأما إن كانت حائلاً فاما أن يكون

الحيض يمكننا في حقه أو لا يكون فإن امتنع الحيض في حقه إما للصغر المفرط ، أو للكبر المفرط كانت عدتها بالأشهر لا بالإفراء ، قال الله تعالى (واللاتي يئسن من الحيض) وأما إذا كان الحيض في حقه يمكننا فاما أن تكون رقيقة ، وأما أن تكون حرة ، فإن كانت رقيقة كانت عدتها بقرآن لا بثلاثة ، أما إذا كانت المرأة منكوبة ، وكانت مطلقة بعد الدخول ، وكانت سائلا ، وكانت من ذوات الحيض وكانت حرة ، فنعد اجتماع هذه الصفات كانت عدتها بالإفراء الثلاثة على ما بين الله حكما في هذه الآية ، وفي الآية سوالات :

(السؤال الأول) العام إنما يحسن تخصيصه إذا كان الباقي بعد التخصيص أكثر من حيث أنه جرت المادة باطلاق لفظ الكل على الغالب ، يقال في الثوب : إنه أسود إذا كان الغالب عليه السواد ، أو حصل فيه بياض قليل ، فأما إذا كان الغالب عليه البياض ، وكان السواد قليلا ، كان اطلاق لفظ الأسود عليه كذبا ، ثبت أن الشرط في كون العام مخصوصا أن يكون الباقي بعد التخصيص أكثر ، وهذه الآية ليست كذلك فانكم أخرجتم من محرمها خمسة أقسام وتركتم قسما واحدا ، فاطلاق لفظ العام في مثل هذا الموضع لا يليق بحكمة الله تعالى .

(والجواب) أما الأجنبية خارجة عن اللفظ فإن الأجنبية لا يقال فيها : إنها مطلقة ، وأما غير المدخول بها فالقرينة نهرجها لأن المقصود من العدة براءة الرحم ، والحاجة إلى البراءة لا تحصل إلا عند سبق الحمل ، وأما الحامل والأيسة فهما خارجتان عن اللفظ لأن إيجاب الاحتداد بالإفراء إنما يكون حيث تحصل الإفراء ، وهذان القسمان لم تحصل الإفراء في حقهما ، وأما الرقيقة فتزوجها كالنادر ثبت أن الأعم الأغلب باق نص هذا الموم .

(السؤال الثاني) قوله (يترين) لا شك أنه خبر ، والمراد منه الأمر لما الفائدة في التمهيد عن الأمر بلفظ الخبر .

(والجواب من وجهين) (الأول) أنه تعالى لو ذكره بلفظ الأمر لكان ذلك يوم أنه لا يحصل المقصود إلا إذا شرع فيها بالتصديق والاختيار ، وعلى هذا التقدير فومات الزوج ولم تعلم المرأة ذلك حتى انقضت العدة وجب أن لا يكون ذلك كافيا في المقصود ، لأنها لما كانت مأمورة بذلك لم تفرج عن العدة إلا إذا قصدت أداء التكليف ، أما لما ذكر الله تعالى هذا التكليف بلفظ الخبر زال ذلك الزم ، وعرف أنه مهما انقضت هذه العدة حصل المقصود ، سواء علمت ذلك أو لم تعلم وسواء شرعت في العدة بالرضا أو بالنقض (الثاني) قال صاحب الكشاف : التعبير عن الأمر بصيغة الخبر يفيد تأكيد الأمر اشعارا بأنه مما يجب أن يتعلق بالمسارعة إلى امتثاله ، فكانت من امتثل الأمر بالترتيب فهو بمنزلة من موجودا ، ولظهر قولهم في الدعاء : رحلك الله أخرج في صوره الخبر ثقة بالإجابة كأنها وجدت الرحمة فهو بمنزلة عنها .

(السؤال الثالث) لو قال يترى المطلقات: لكان ذلك جملة من فعل وفاعل، فما الحكمة في ترك ذلك، وجعل المطلقات مبتدأ، ثم قوله (يترى) اسناد الفعل إلى الفاعل، ثم جعل هذه الجملة خبراً عن ذلك المبتدأ.

(الجواب) قال الفيض عبد القاهر المرحوم في كتاب دلائل الإيجاز: إنك إذا قدمته الاسم فقلت: زيد فعل فهذا يفيد من التأكيّد والقوة ما لا يفيد قوله: فعل زيد، وذلك لأن قوله: زيد فعل يستعمل في أمرين (أحدهما) أن يكون لتخصيص ذلك الفاعل بذلك الفعل، كقولك: أنا أكتب في المهم الفلاني إلى السلطان، والمراد دعوى الإنسان الانفراد (الثاني) أن لا يكون المقصود بذلك، بل المقصود أن تقديم ذكر المحدث عنه بحديث كذا لإثبات ذلك الفعل، كقولهم: هو يعطي الجزيل لا يريد الحصر، بل أن يحقق عند السامع أن إعطاء الجزيل دأبه ومثله قوله تعالى (والذين تدهون من دون الله لا يحفلون شيئاً وهم يحفلون) ليس المراد تخصيص المخفوفة وقوله تعالى (وإذا حاكمكم قالوا آمنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به) وقول الشاعر:

هما يلبسان المجد أحسن لبسة شجيمان ما استطاعا عليه كلاهما

والسبب في حصول هذا المعنى عند تقديم ذكر المبتدأ أنك إذا قلت: جده الله، فقد أشعرت بأنك تريد الأخبار عنه، فيحصل في العقل شوق إلى معرفة ذلك فإذا ذكرت ذلك الخبر قبله العقل قبول العاشق لمشوقه، فيكون ذلك أبلغ في التحقيق ونفى الغيبة.

(السؤال الرابع) هلا قيل: يترى ثلاث قروء كاقيل (ترى أربعة أشهر) وما الفائدة في ذكر الأنفس.

(الجواب) في ذكر الأنفس تنبيه لمن على التريص وزيادة بصيرة، لأن فيه ما يستنكف منه فيحملن على أن يترى، وذلك لأن أنفس النساء طوامع إلى الرجال فأراد أن يقمن أنفسهن ويغلبن على الطموح ويحجزنها على التريص.

(السؤال الخامس) لفظ (أنفس) جمع قلة، مع أنه نفوس كثيرة، والقروء جمع كثرة، فلم ذكر جمع الكثرة مع أن المراد هذه القروء الثلاثة وهي قليلة.

(والجواب) أنهم يسمعون في ذلك فيستعملون كل واحد من الجمعين مكان الآخر لا اشتراكهما في معنى الجمعية، أو لعل القروء كانت أكثر استعمالاً في جمع قروء من الأقراء.

(السؤال السادس) لم يقل: ثلاث قروء، كما يقال: ثلاثة حبص.

(الجواب) لأنه أتبع تذكر اللفظ ولفظ القروء مذكر فهذا ما يتعلق بالسؤالات في هذه الآية ويتقن من الكلام في هذه الآية مسألة واحدة في حقيقة القروء، فنقول: القروء جمع قروء وقروء، ولا خلاف أن اسم القروء يقع على الحيض والطمهر، قال أبو عبيدة: الأقراء من الإحصاء في كلام

العرب ، والمشهور أنه حقيقة فيما كالففق اسم للحدرة والياض جميعا ، وقال آخرون إنه حقيقة في الحيض ، مجازي الطهر ، ومنهم من عكس الأمر ، وقال قائلون : إنه موضوع بحقيقة معنى واحد مفترق بين الحيض والطهر ، والقائلون بهذا القول اختلفوا على ثلاثة أقوال (فالأول) أن القرء هو الاجتماع ، ثم في وقت الحيض يجتمع الدم في الرحم ، وفي وقت الطهر يجتمع الدم في البدن ، وهو قول الأصمى والأخفش والقراء والكسائي .

(والقول الثاني) وهو قول أبي حنيفة : أنه عبارة عن الانتقال من حالة إلى حالة .

(والقول الثالث) وهو قول أبي عمرو بن العلاء : أن القرء هو الوقت ، يقال : أقرأت التحريم إذا طلعت ، وأقرأت إذا أظلمت ، ويقال : هذا قاري . الرياح لوقت هبوبها ، وأنفذوا بهذا :

إذا جبت لقارناتها الرياح

وإذا ثبت أن القرء هو الوقت دخل فيه الحيض والطهر ، لأن لكل واحد منهما وقتاً معيناً ، وأعلم أنه تعالى أمر المطلقة أن تمتد بثلاثة قروء ، والظاهر يقتضي أنها إذا اعتدت بثلاثة أشياء تسمى ثلاثة أقراء ، إن فخرج من حدة التكليف ، إلا أن العلماء أجمعوا على أنه لا يكفي ذلك ، بل عليها أن تمتد بثلاثة أقراء من أحد الجنسين ، واختلفوا فيه فذهب الصافي رضي الله عنه أنها الإطهار ، روى ذلك عن ابن عمر ، وزيد ، وعائشة ، والفقهاء السبعة ، ومالك ، ورواية ، وأحمد رضي الله عنهم في رواية ، وقال علي وعمر وابن مسعود هي الحيض ، وهو قول أبي حنيفة ، والثوري والأوزاعي وابن أبي ليلى ، وابن شبرمة ، وإسحاق رضي الله عنهم ، وقائدة الخلاف أن مدة المدة عند الصافي أقصر ، وعندهم أطول ، حتى لو طلقها في حال الطهر يحسب بقية الطهر قروءاً وإن حاضت حقيية في الحال ، فإذا شرعت في الحيضة الثالثة انقضت عدتها ، وعند أبي حنيفة رضي الله عنه ما لم تطهر من الحيضة الثالثة إن كان الطلاق في حال الطهر ، ومن الحيضة الرابعة إن كان في حال الحيض لا يحكم بانقضاء عدتها ، ثم قال إذا طهرت لاكثر الحيض تنقضي عدتها قبل النسل وإن طهرت لأقل الحيض لم تنقض عدتها حتى تنسل أو تقيم عند عدم الماء ، أو يمضي عليها وقت صلاة ، حجة الصافي من وجوه :

(الحجة الأولى) قوله تعالى (فطلقوهن لعدتهن) ومعناه في وقت عدتهن ، لكن الطلاق في زمان الحيض منبى عنه فوجب أن يكون زمان المدة غير زمان الحيض ، أجاب صاحب الكشاف عنه فقال بمعنى مستقبلات لعدتهن ، كما يقول ثلاث بقين من الشهر ، يريد مستقبلاً ثلاثاً ، وأقول هذا الكلام يؤول استدلال الصافي رضي الله عنه لأن قول القائل ثلاث بقين من الشهر معناه لزمان يقع الشروع في الثلاث حقيية ، فكذلك هنا قوله (فطلقوهن لعدتهن) معناه مطلق من بيمين يحصل القروء في المدة حقيية ، ولما كان الأمر حاصلًا بالتطبيق في جميع زمان الطهر وجب أن

يكون الطهر الحاصل حبيب زمان التطبيق من المدة ، وذلك هو المطلوب .

(الحجة الثانية) ما روى عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : هل تدرون الاقراء ؟ الاقراء الاطهار ، ثم قال الشافعى رضى الله عنه : والنساء بهذا أعلم ، لأن هذا إنما يتل به النساء .
(الحجة الثالثة) (القرء) عبارة عن الجمع ، يقال : ما قرأت الناقة نسلاً قط ، أى ما جمعت فى رحمها ولداً قط ومنه قول عمرو بن كلثوم :

هجان القون لم تقرأ جنينا

وقال الاخفش يقال : ما قرأت حيضة ، أى ما ضمت رحمها على حيضة ، وسمى الحيض مقراءة لأنه يجتمع فيه الماء ، وأقرأت النجوم إذا اجتمعت للأفروب ، وسمى القرآن قرآناً لاجتماع حروفه وكلماته واجتماع العلوم الكثيرة فيه ، وقرأ القارىء أى جمع الحروف بعضها إلى بعض .
إذا ثبت هذا فنقول : وقت اجتماع الدم إنما هو زمان الطهر لأن الدم يجتمع فى ذلك الزمان فى البدن .

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : بل زمان الحيض أول بهذا الاسم ، لأن الدم يجتمع فى هذا الزمان فى الرحم .

قلنا : الدماء لا تجتمع فى الرحم البتة بل تنفصل قطرة قطرة أما وقت الطهر فالكل يجتمع فى البدن فكان معنى الاجتماع فى وقت الطهر اتم ، وتام التقرير فيه أن اسم القرء لا دل على الاجتماع فأكثر أحوال الرحم اجتماعاً واشتراكاً فى الدم آخر الطهر ، إذ لو لم يمتلئ بذلك الفائض لما سالت إلى الخارج ، فمن أول الطهر يأخذ فى الاجتماع والازدياد إلى آخره ، والاخر هو حال كمال الاجتماع فكان آخر الطهر هو القرء فى الحقيقة وهذا كلام بين .

(الحجة الثالثة) أن الأصل أن لا يكون لأحد على أحد من العقلاء المكلفين حق الحبس والمنع من التصرفات تركنا العمل به عند قيام الدليل عليه ، وهو أقل ما يسمى بالاقراء الثلاثة وهى الاطهار ، لأن الاعتداد بالاطهار أقل زماناً من الاعتداد بالحيض ، فلما كان كذلك أثبتنا الأقل ضرورة العمل بهذه الآية وطرحنا الأكثر وفاء بالدلائل الدالة على أن الأصل أن لا يكون لأحد على غيره قدرة الحبس والمنع .

(الحجة الرابعة) أن ظاهر قوله تعالى (وللطالقات) يترتب بأخص من ثلاثة قروء يقتضى أنها إذا اعتدت بثلاثة أشياء تسمى اقراء أن تخرج عن المدة ، وكل واحد من الطهر ومن الحيض يسمى بهذا الاسم ، فوجب أن تخرج المرأة عن المدة بأيهما كان على سبيل التخير ، إلا أننا نرى أن مدة المدة بالاطهار أقل من مدة المدة بالحيض ، فعل هذا تكون المرأة بخيرة بين أن تمتد بالمدة النافسة أو بالمدة الزائدة ، وإذا كان كذلك كانت متمسكة من أن تترك القدر الزائد لا إلى بدل ،

وكل ما كان كذلك لم يكن واجباً فاذن الاعتداد بالقدر الوائد على مدة الطهارة غير واجب وذلك يقتضى أن لا يكون الاعتداد بمدة الحيض واجباً وهو المطلوب ، حجة أى حقيقة رضى الله عنه من وجوه (الأول) أن الأقراء في اللغة وإن كانت مشتركة بين الإطهار والحيض إلا أن في الشرع ظب استمالها في الحيض ، لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « دعى الصلاة أيام أقرائك » وإذا ثبت هذا كان صرف الإقراء المذكورة في القرآن إلى الحيض أولى .

(الحجة الثانية) أن القول بأن الإقراء حيض يمكن منه استيفاء ثلاثة أقراء بكاملها لأن هذا القائل يقول : إن المطلقة يلزمها تربص ثلاث حيض ، وإنما تخرج من المدة بروال الحيضة الثالثة ومن قال : إنه طهر بمجملها غارجه من المدة بقرأين وبعض الثالث ، لأن عنده إذا طلقها في آخر الطهر تمتد بذلك قرأً فإذا كان في أحد القولين تكمل الإقراء الثلاثة دون القول الآخر كان القول الأول أليق بالظاهر ، أجاب الصافى رضى الله عنه عن ذلك أن الله قال (الحج أشهر معلومات) والأشهر جمع وألفه ثلاثة ، ثم إننا جعلنا الآية على فميرين وبعض الثالث ، وذلك هو شوال ، وهو القعدة ، وبعض ذو الحجة ، فكذا هنا جاز أن تعمل هذه الثلاثة على طهرين وبعض طهر ، أجاب الجبائى من شيوخ المعتزلة عن هذا الجواب من وجهين (الأول) أنا تركنا الظاهر في تلك الآية لدليل ، بل يلزمنا أن نترك الظاهر هنا من غير دليل (والثاني) أن في المدة تربصاً متصلاً ، فلا بد من استيفاء الثلاثة وليس كذلك أشهر الحج ، لأنه ليس فيها فعل متصل ، فكأنه قيل : هذه الأشهر وقت الحج لا على سبيل الإستفراق ، وأجاب المتأخرون من أصحابنا عن هذه الحجة من وجهين (الأول) كأن حمل الإقراء على الإطهار يوجب نقصان عن الثلاثة ، لحمله على الحيض يوجب الزيادة ، لأنه إذا طلقها في أثناء الطهر كان ما بقى من الطهر غير محسوب من المدة فتحصل الزيادة وعذرم عنه أن هذه لا بد من تحصيلها لأجل الضرورة ، لأنه لو جاز الطلاق في الحيض لأمرناه بالطلاق في آخر الحيض حتى تمتد بأطهار كاملة ، وإذا اختص الطلاق بالطهار صارت تلك الزيادة متعملة للضرورة ، فنحن أيضاً نقول : لما صارت الإقراء مفسرة بالأطهار ، والله تعالى أمرنا بالطلاق في الطهر ، صار تقدير الآية يتربصن ثلاثة أطهار طهر الطلاق فيه .

(والوجه الثاني) في الجواب أنا بينا أن القرء اسم للاجتماع وكال الاجتماع إنما يحصل في آخر الطهر قرأً تاماً ، وعلى هذا التقدير لم يلزم دخول النقصان في شيء من القرء .

(الحجة الثالثة) لم : أنه تعالى قل إلى الشهور عند عدم الحيض فقال (واللاتى يئنسن من الحيض من ناسئكن إن أرتهن فعدتهن ثلاثة أشهر) فأقام الأشهر مقام الحيض دون الإطهار وأيضاً لما كانت الأشهر شرعاً بدلاً عن الإقراء والبديل يعتبر بتمامها ، فإن الأشهر لا بد من إتمامها وجب أيضاً أن يكون الكمال معتبراً في المبدل ، فلا بد وأن تكون الإقراء الكاملة هي الحيض ،

أما الأطهار فالواجب فيها قرآن وبعض .

(الحجة الرابعة) لم : قوله صلى الله عليه وسلم «طلاق الأمة تطيلقتان ، وعدتها حبستان» وأجمعوا على أن عدة الأمة نصف عدة الحرة ، فوجب أن تكون عدة الحرة هي الحيض .

(الحجة الخامسة) أجمعنا على أن الاستبراء في شراء الجوارى يكون بالحيضة ، فكذا عدة تكون بالحيضة ، لأن المقصود من الاستبراء والعدة شيء واحد .

(الحجة السادسة) لم : أن الفرض الأصل في عدة استبراء الرحم ، والحيض هو الذي تستبرأ به الأرحام دون الطهر ، فوجب أن يكون المعتبر هو الحيض دون الطهر .

(الحجة السابعة) لم : أن القول بأن الفروع هي الحيض احتياط وتقليب لجانب الحرة ، لأن المطلقة إذا مر عليها بقية الطهر وطمنت في الحيضة الثالثة فإن جعلنا القرء هو الحيض ، لم يمتد يحرم للغير التزوج بها ، وإن جعلنا القرء طهراً ، لم يمتد يحمل للغير التزوج بها ، وجانب التحريم أولى بالرعاية ، لقوله صلى الله عليه وسلم «ما اجتمع الحرام والحلال إلا وظل الحرام الحلال» ولأن الأصل في الإباحة الحرة ، ولأن هذا أقرب إلى الاحتياط ، فكان أولى لقوله صلى الله عليه وسلم «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» فهذا جهة الوجه في هذا الباب .

وأعلم أن عند تعارض هذه الوجوه تعصف الترجيحات ، ويكون حكم الله في حق الكل ما أدى اجتهاده إليه .

أما قوله تعالى (ولا يحمل لمن أن يكتنن ما خلق الله في أرحامهن) فأعلم أن انقضاء العدة لما كان مبنياً على انقضاء القرء في حق ذواته الأقراء ، وضع الحمل في حق الحامل ، وكان الوصول إلى علم ذلك الرجال متعذراً جعلت المرأة أمانة في العدة ، وجعل القول قولها إذا ادعت انقضاء قرنها في مدة يمكن ذلك فيها ، وهو على مذهب الفقهاء رضى الله عنه اثنتان وثلاثون يوماً وساعة ، لأن أمرها يحمل على أنها طلفت طاهرة غاضت بعد ساعة ، ثم حاضت يوماً وليلة وهو أقل الحيض ، ثم طهرت خمسة عشر يوماً وهو أقل الطهر ، مرة أخرى يوماً وليلة ، ثم طهرت خمسة عشر يوماً ، ثم رأت الدم فقد انقضت عدتها بمصول ثلاثة أطهار ، فهي ادعت هذا أو أكثر من هذا قيل قولها ، وكذلك إذا كانت حاملاً فادعت أنها أسقطت كان القول قولها ، لأنها على أصل أمانتها .

وأعلم أن للفسرين في قوله (ما خلق الله في أرحامهن) ثلاثة أقوال (الأول) أنه الحمل والحيض معاً ، وذلك لأن المرأة لها أغراض كثيرة في كتبها ، أما كتبها الحمل فإن فرضها فيه أن انقضاء عدتها بالفروع أقل زماناً من انقضاء عدتها بوضع الحمل ، فإذا كتتمت الحمل قصرت مدة عدتها فتزوج بسرعة ، وربما كرهت مراجعة الزوج الأول ، وربما أحببت التزوج بزواج آخر ،

وَبِمَوْتِنِ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي
عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٠٨﴾

أو أحبب أن يتحقق ولدها بالزوج الثاني، فلهذه الأغراض تكتم الحبل، وأما كتمان الحيض
ففرضا فيه أن المرأة إذا طلقها الزوج وهي من ذوات الأنثى قد تحب تطويل عدتها لكي
يراجعها الزوج الأول، وقد تحب تقصير عدتها لتبطل رجسته ولا يتم لها ذلك إلا بكتان بعض
الحيض في بعض الأوقات لأنها إذا حاضت أولا فكتمته، ثم أظهرت عند الحيضة الثانية أن
ذلك أول حيضها فقد طرأت العدة، وإذا كتمت أن الحيضة الثالثة وجدت فكتمت، وإذا كتمت
أن حيضها باق قد قطعت الرجعة على زوجها، ثبت أنه كما أن لها فرضا في كتمان الحبل، فكذلك
في كتمان الحيض، فوجب حل النسي على مجموع الأمرين.

(القول الثاني) أن المراد هو النسي عن كتمان الحبل قط، واحتجوا عليه بوجوه (أحدها)
قوله تعالى (هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء) (وثانيها) أن الحيض خارج عن الرحم
لا أنه مخلوق في الرحم (وثالثها) أن حل قوله تعالى (ما خلق الله في أرحامهن) على الولد الذي هو
جوهر شريف، أولى من حله على الحيض الذي هو شيء في غاية الحساسة والنفرة، وأعلم أن هذه
الوجوه ضعيفة، لأنه لما كان المقصود منها من إخفاء هذه الأحوال التي لا اطلاع لغيرها عليها،
وبسببها تختلف أحوال الحرمة والحلل في النكاح، فوجب حل اللفظ على الكل.

(القول الثالث) المراد هو النسي عن كتمان الحيض، لأن هذه الآية وردت عقيب ذكر
الأنثى، ولم يتقدم ذكر الحبل، وهذا أيضا ضعيف، لأن قوله (ولا يحمل لمن أن يكتمن ما خلق
الله في أرحامهن) كلام مستأنف مستقل بنفسه من غير أن يضاف إلى ما تقدم، فيجب حله على كل
ما يخلق في الرحم.

أما قوله تعالى (إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر) فليس المراد أن ذلك النسي مشروط بكونها
مؤمنة، بل هذا كما تقول الرجل الذي يعظم: إن كنت مؤمنا فلا تعظم، تريد إن كنت مؤمنا فليكني
أن يمنك إيمانك من ظلي، ولا شك أن هذا تهديد شديد على النساء، وهو كما قال في الشهادة
(ومن يكتمها فاته آثم قلبه) وقال (فإن آمن بعضكم ببعضاً فليؤد الذي اتخذه أماته وليتق الله به)
والآية دالة على أن كل من جعل أمينا في شيء عان فيه فأمره عند الله شديد.

قوله تعالى (وبموتن أحق بردهن في ذلك إن أرادوا إصلاحا ولهن مثل الذي عليهن
بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزير حكيم).

اعلم أن هذا هو الحكم الثاني للطلاق وهو الرجعية ، وفي البعثة قولان (أحدهما) أنه جمع بعل ، كالنفقة والذكورة والجدودة والمعمومة ، وهذه اللمة زائدة مؤكدة لتأنيث الجماعة ولا يجوز إدخالها في كل جمع بل فيها رواء أهل اللغة عن العرب ، فلا يقال في كعب : كموية ، ولا في كلب : كلابة ، واعلم أن اسم البعل مما يشترك فيه الزوجان يقال للمرأة بعلة ، كما يقال لها زوجة في كثير من اللغات ، وزوج في أفصح اللغات فهما بعلان ، كما أنهما زوجان ، وأصل البعل السيد المالك فيها قيل ، يقال : من بعل هذه الناقة ؟ كما يقال : من رباها ، وبعل اسم صنم كانوا يتخفونه رباً ، وقد كان النساء يدهون أزواجهن بالسودد .

(القول الثاني) أن البعثة مصدر ، يقال : بعل الرجل يبعل ببعثة ، إذا صار بعلًا ، وباعل الرجل امرأته إذا جامعها ، وفي الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في أيام التشريق « أنبأ أيام أكل وفرب وبعل » وامرأته حسنة البعل إذا كانت تحسن حشرة زوجها ، ومنه الحديث « إذا أحسنتم بعل أزواجكم » وعلى هذا الوجه كان معنى الآية : وأهل بموتن .

وأما قوله (أحق بردهن في ذلك) فالمعنى : أحق برجعتن في مدة ذلك التبرص وهما سؤالات : (السؤال الأول) ما فائدة قوله (أحق) مع أنه لا حق لعقد الزوج في ذلك . (الجواب من وجهين) (الأول) أنه تعالى قال قبل هذه الآية (ولا يحل لمن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن) كان تقدير الكلام : فأنهن إن كتمن لأجل أن يتزوج بهن زوج آخر ، فإذا فعلن ذلك كان الزوج الأول أحق بردهن ، وذلك لأنه ثبت الزوج الثاني حق في الظاهر ، فبين أن الزوج الأول أحق منه ، وكذا إذا ادعت انقضاء أمرائها ثم حل خلافة فالزوج الأول أحق من الزوج الآخر في العدة (الثاني) إذا كانت معدة فلها في معنى العدة حق انقطاع النكاح فلما كان لمن هذا الحق الذي يتضمن إبطال حق الزوج جاز أن يقول (وبموتن أحق) من حيث أن لهم أن يطلبوا بسبب الرجعة ما هو عليه من العدة .

(السؤال الثاني) ما معنى الرد ؟ .

(الجواب) يقال : رددته أي رجعت قال تعالى في موضع (ولئن رددت إلي ربي) وفي موضع آخر (ولئن رجعت) . (السؤال الثالث) ما معنى الرد في المطلقة الرجعية ؟ وهي ما دامت في العدة فهي زوجته كما كانت .

(الجواب) أن الرد والرجعة يتضمن إبطال التبرص والتحرر في العدة فهي ما دامت في العدة كأنها كانت جارية في إبطال حق الزوج وبالرجعة يبطل ذلك ، فلا جرم سميت الرجعة ردًا ، لأسباب ومذهب الشافعي رضي الله عنه أنه يحرم الاستمتاع بها إلا بعد الرجعة ، ففي الرد على مذهبه شيطان

(أحدهما) ردها من الفريص إلى غلافه (الثاني) ردها من الحرمه إلى الحل .

(السؤال الرابع) ما الفائدة في قوله تعالى (في ذلك) .

(الجواب) أن حق الرد إنما يثبت في الوقت الذي هو وقع التربص ، فإذا انقضى ذلك الوقت

قد بطل حق الرد والرجعة .

أما قوله تعالى (إن أرادوا إصلاحا) فالحق أن الزوج أحق بهذه المراجعة إن أرادوا الإصلاح وما أرادوا المضارة ، ونظيره قوله (وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتمدنوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه) والسبب في هذه الآية أن في المعالجة كالوا يرجسون المطلقات ، ويريدون بذلك الاحترار بين ليطلقوهن بمد الرجعة ، حتى تحتاج المرأة إلى أن تعد عدة حادثة ، فهوا عن ذلك ، وجعل الشرط في حل المراجعة إرادة الإصلاح ، وهو قوله (إن أرادوا إصلاحا) .

فإن قيل : إن كلمة (إن) للشرط ، والشرط يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه ، فيلزم إذا لم توجد إرادة الإصلاح أن لا يثبت حق الرجعة .

(والجواب) أن الإرادة صفة باطنة لا اطلاع لنا عليها ، فالشرع لم يوقف صحة المراجعة عليها ، بل جوازها فيها بينه وبين الله موقوف على هذه الإرادة ، حتى إنه لو راجعها لتقصد المضارة استحق الإثم .

أما قوله تعالى (ولمن مثل الذي عليهن) فاعلم أنه تعالى لما بين أنه يجب أن يكون المقصود من المراجعة إصلاح حالها ، لا إيصال الضرر إليها بين أن لكل واحد من الزوجين حقاً على الآخر . واعلم أن المقصود من الزوجين لا يتم إلا إذا كان كل واحد منهما مراعيًا حق الآخر ، وتلك الحقوق المشتركة كثيرة ، ونحن نشهد إلى بعضها (فأحدها) أن الزوج كالأمير والراعي ، والرجعة كالأمور والرجعة ، فيجب على الزوج بسبب كونه أميراً وراعيًا أن يقوم بحفظها ومصلحتها ، ويجب عليها في مقابلة ذلك إظهار الانقياد والطاعة للزوج (وثانيها) روى عن ابن عباس أنه قال « إني لأؤثر لأمراني كما تؤثرين » لقوله تعالى (ولمن مثل الذي عليهن) (وثالثها) ولمن على الزوج من إرادة الإصلاح عند المراجعة ، مثل ما عليهن من ترك السكنان فيها خلق الله في أرحامهن ، وهذا أوفق لمقدمة الآية .

أما قوله تعالى (والرجال طهين درجة) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) يقال : رجل بين الرجل ، أي القوة ، وهو أرجل الرجلين أي أقوامها ،

وفرس رجيل قوى على المشي ، والرجل معروف لقوته على المشي ، وأرجل الكلام أي قوى عليه من غير حاجة فيه إلى فكرة ودوية ، وترجل النهار قوى ضياؤه ، وأما الدرجة فهي المنزلة وأصلها

الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَأَمَّا سَكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِجٌ بِإِحْسَانٍ

من درجت الشيء أدرجه درجا ، وأدرجته إدراجا إذا طويته . ودرج القوم قرنا بعد قرن أى فنوا ومعناه أنهم طروا وعرم شيئا فشيئا ، والمدرجة قارة الطريق ، لأنها طوى منزلا بعد منزل ، والدرجة المنزلة من منازل الطريق ، ومنه الدرجة التى يرتقى فيها .

(المسألة الثانية) اعلم أن فضل الرجل على المرأة أمر معلوم ، إلا أن ذكره هنا يحتمل وجهين (الأول) أن الرجل أريد فى التفضيلة من النماء فى أمور (أحدهما) العقل (والثانى) فى الدية (والثالث) فى الموارث (والرابع) فى صلاحية الإمامة والقضاء والشهادة (والخامس) أنه لن يتزوج عليها ، وأن يسرى عليها ، وليس لها أن تفعل ذلك مع الزوج (والسادس) أن نصيب الزوج فى الميراث منها أكثر من نصيبها فى الميراث منه (والسابع) أن الزوج قادر على تطليقها ، وإذا طلقها فهو قادر على مراجعتها ، شادت المرأة أم أبى ، أما المرأة فلا تقدر على تطليق الزوج ، وبعد الطلاق لا تقدر على مراجعة الزوج . ولا تقدر أيضا على أن تمنع الزوج من المراجعة (والثامن) أن نصيب الرجل فى سهم الغنيمة أكثر من نصيب المرأة ، وإذا ثبت فضل الرجل على المرأة فى هذه الأمور ، ظهر أن المرأة كالأسير المجزى فى يد الرجل ، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم « استوصوا بالنساء خيرا فانهن عندكم هوان » وفى خبر آخر : اتقوا الله فى الضعيفين : البتيم والمرأة ، وكان معنى الآية أنه لا جمل ما جعل الله الرجال من الدرجة عليهن فى الاقتدار كالواحد متدبرين إلى أن يوفوا من حقوقهن أكثر ، فكان ذكر ذلك كالتهديد للرجال فى الإقدام على مضارتهن وإيذاتهن ، وذلك لأن كل من كانت نعم الله عليه أكثر ، كان صدور الذنب عنه أقبح ، واستحقاقه للجر أشد .

(والوجه الثانى) أن يكون المراد حصول المنافع واللذة مشترك بين الجانبين ، لأن المقصود من الزوجية السكن والألفة والمودة ، واشتباك الأنساب واستكثار الأهل والأحباب ، وحصول اللذة ، وكل ذلك مشترك بين الجانبين بل يمكن أن يقال : إن نصيب المرأة فيها أوفر ، ثم إن الزوج اختص بأفراع من حقوق الزوجية ، وهى التزام المهر والتفقة ، والذب عنها ، والقيام بمصالحها ، ومنعها عن فواحش الآفات ، فكان قيام المرأة بخدمة الرجل أكد وجوبا ، رعاية لحقه المطلق الزائدة وهذا كما قال تعالى (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وما أنفقوا من أموالهم) وعن النبي صلى الله عليه وسلم « لو أمرت أحدا بالسجود لغير الله لأمرت المرأة بالسجود لزوجها » ثم قال تعالى (واقه عزى حكيم) أى غالب لا يمنع ، مصيب أحكامه وأمناله ، لا ينطق إلهيما احتمال البعث والسفه والنل والباطل .

قوله تعالى (الطلاق مرتان فأما سَكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِجٌ بِإِحْسَانٍ) .

اعلم أن هذا هو الحكم الثالث من أحكام الطلاق ، وهو الطلاق الذي ثبت فيه الرجعة ، وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) كان الرجل في الجماعية يطلق امرأته ثم راجعها قبل أن تنقضي عنتها ، ولو طلقها ألف مرة كانت القدرة على المراجعة ثابتة له ، فجاءت امرأة إلى عائشة رضي الله عنها ، ففكت أن زوجها يطلقها ويراجعها يضارها بذلك ، فذكرت عائشة رضي الله عنها ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فنزل قوله تعالى (الطلاق مرتان) .

(المسألة الثانية) اختلف المفسرون في أن هذا الكلام حكم مبتدأ وهو متعلق بما قبله . قال قوم : إنه حكم مبتدأ ، ومعناه أن التطليق الشرعي يجب أن يكون تطليقة بعد تطليقة على التفریق دون الجمع والإرسال دفعة واحدة ، وهذا التفسير هو قول من قال : اجمع بين الثلاث حرام ، وزعم أبو زيد العمري في الأسرار : أن هذا هو قول عمر ، وهشام ، وعلي ، وعبد الله بن مسعود ، وعبد الله بن عباس ، وعبد الله بن عمر ، وعمران بن الحصين ، وأبي موسى الأشعري ، وأبي هريرة . وحذيفة .

(والقول الأول) في تفسير الآية أن هذا ليس ابتداء كلام بل هو متعلق بما قبله ، والمعنى أن الطلاق الرجعي مرتان ، ولا رجعة بعد الثلاث ، وهذا التفسير هو قول من جاوز الجمع بين الثلاث ، وهو مذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه .

(حجة القائلين بالقول الأول) أن لفظ الطلاق يفيد الاستغراق ، لأن الألف واللام إذا لم يكونا للممود أقادا الاستغراق ، نصار تفسير الآية : كل الطلاق مرتان ، ومرة ثالثة ، ولو قال هكذا لا تاد أن الطلاق المشروح متفرق ، لأن المرات لا تكون إلا بعد تفرق بالإجماع .

فإن قيل : هذه الآية وردت لبيان الطلاق المسنون ، وعندى الجمع مباح لا مسنون .

قلنا : ليس في الآية بيان صفة السنة ، بل كان تفسير الأصل الطلاق ، ثم قال هذا الكلام وإن كان لفظه لفظ الخبر ، إلا أن معناه هو الأمر ، أي طلقوا مرتين يعني دفعتين ، وإنما وقع العدول عن لفظ الأمر إلى لفظ الخبر لما ذكرنا فيما تقدم أن التمييز عن الأمر بلفظ الخبر يفيد تأكيد معنى الأمر ، فثبت أن هذه الآية دالة على الأمر بتفريق الطلقات ، وعلى التشديد في ذلك الأمر والمبالغة فيه ، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا على قولين (الأول) وهو اختيار كثير من علماء الدين ، أنه لو طلقها اثنتين أو ثلاثا لا يقع إلا الواحدة ، وهذا القول هو الأقوى ، لأن النبي يدل على اشتغال النبي عنه على مفسدة واحدة ، والقول بالوقوع سمي في إدخال تلك المفسدة في الوجود وأنه غير جائز ، فوجب أن يحكم بعدم الوقوع .

(والقول الثاني) وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه : أنه وإن كان محرما إلا أنه يقع ، وهذا

منه بناء على أن النهي لا يدل على الفساد .

(القول الثالث) في تفسير هذه الآية أن نقول : أنها ليست كلاماً مبتدأ ، بل هي متعلقة بما قبلها ، وذلك لأنه تعالى بين في الآية الأولى أن حق المراجعة ثابت للزوج ولم يذكر أن ذلك الحق ثابت دائماً أو إلى غاية معينة ، فكان ذلك كالمجهول المفتقر إلى اللين ، أو كالعام المفتقر إلى المخصص فبين في هذه الآية أن ذلك الطلاق الذي ثبت فيه للزوج حق الرجعة ، هو أن يوجد طلقتان فقط وأما بعد الطلقين فلا يثبت البتة حق الرجعة بالألف واللام في قوله : الطلاق للمهود السابق ، يعني ذلك الطلاق الذي حكمنا فيه بثبوت الرجعة هو أن يوجد مرتين ، فهذا تفسير حسن ، مطابق لنظم الآية والذي يدل على أن هذا التفسير أول لوجه (الأول) أن قوله (وبعلتهن أحق بردهن) إن كان لكل الأحوال فهو مفتقر إلى المخصص ، وإن لم يكن عاماً فهو مجمل ، لأنه ليس فيه بيان الشرط الذي عنده يثبت حق الرجعة ، فيكون مفتقراً إلى البيان ، فإذا جعلنا الآية الثانية متعلقة بما قبلها كان المخصص حاصل مع العام المخصوص ، أو كان البيان حاصل مع المجهول ، وذلك أولى من أن لا يكون كذلك ، لأن تأخير البيان عن وقت الخطاب وإن كان جائزاً إلا أن الأرجح أن لا يتأخر .

(الحجة الثانية) إذا جعلنا هذا الكلام مبتدأ ، كان قوله (الطلاق مرتان) يقتضى حصر كل الطلاق في المرتين وهو باطل بالإجماع ، لا يقال : إنه تعالى ذكر الطلقة الثالثة ، وهو قوله (أو تسريح بإحسان) فصار تقدير الآية : الطلاق مرتان ومرة ، ولنا قول : إن قوله (أو تسريح بإحسان) متعلق بقوله (فامسك بمعروف) لا بقوله (الطلاق مرتان) ولأن لفظ التسريح بالإحسان لا إشعار فيه بالطلاق ، ولأننا لو جعلنا التسريح هو الطلقة الثالثة ، لكان قوله فان طلقها طلقة رابعة وإنه خير جائز .

(الحجة الثالثة) ما روينا في سبب نزول هذه الآية ، أنها إنما نزلت بسبب امرأة شككت إلى عائشة رضي الله عنها أن زوجها يطلقها ويراجعها كثيراً بسبب المضارة ، وقد أجمعوا على أن سبب نزول الآية لا يجوز أن يكون خارجاً عن عموم الآية ، فكان تنزيل هذه الآية على هذا المعنى أولى من تنزيلها على حكم آخر أجنى منه .

أما قوله تعالى (فامسك بمعروف أو تسريح بإحسان) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) الإمساك خلاف الإطلاق والمساك والمساكة اسمان منه ، يقال : إنه لنحو مسك ومسكة إذا كان بخيلاً ، قال الفراء : يقال إنه ليس بمساك غلباه ، وفيه مساك من جبر ، أى قوة ، وأما التسريح فهو الإرسال ، وتسريح الصهر تخليصك بعضه من بعض ، وسرح المشاة إذا أرسلها ترعى .

(المسألة الثانية) تقدير الآية ذلك الطلاق الذي حكمنا فيه بثبوت الرجعة للزوج ، هو أن يوجد مرتان ، ثم الواجب بعد هاتين المرتين إما إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ، ومعنى الإمساك بالمعروف هو أن يراجعها لا هل قصد المضارة ، بل هل قصد الإصلاح والإنقاذ ، وفي معنى الآية وجهان (أحدهما) أن توقع عليها الطلقة الثالثة ، روى أنه لما نزل قوله تعالى (الطلاق مرتان) قيل له صلى الله عليه وسلم : فأين الثالثة ؟ فقال صلى الله عليه وسلم : هو قوله (أو تسريح بإحسان) (والثاني) أن مناه أن يترك المراجعة حتى تبين بانقضاء العدة ، وهو مروي عن الضحاك والسدي .

واعلم أن هذا الوجه هو الأقرب لوجه (أحدهما) أن الفاء في قوله (فإن طلقها) تقتضي وقوع الطلقة متأخرة عن ذلك التسريح ، فلو كان المراد بالتسريح هو الطلقة الثالثة ، لكان قوله : فإن طلقها طلقة رابعة وأنه لا يجوز (وثانيها) أنا لو حملنا التسريح على ترك المراجعة كانت الآية متناولة لجميع الأحوال ، لأنه بعد الطلقة الثانية ، إما أن يراجعها وهو المراد بقوله (فامسك بمعروف) أو لا يراجعها بل يتركها حتى تنقضي العدة وتحصل البينة وهو المراد بقوله (أو تسريح بإحسان) أو يطلقها وهو المراد بقوله (فإن طلقها) فكانت الآية مشتملة على بيان كل الأقسام ، أما لو حملنا التسريح بالإحسان طلاقاً آخر لزم ترك أحد الأقسام الثلاث ، ولزم التكرير في ذكر الطلاق وأنه غير جائز (وثالثها) أن ظاهر التسريح هو الإرسال والإعمال لحمل اللفظ على ترك المراجعة أول من حله على التطبيق (نورابها) أنه قال بعد ذكر التسريح (ولا يحمل لكم أن تأخذوا بما آتيتوهن شيئاً) والمراد به الخلع ، ومعلوم أنه لا يصح الخلع بعد أن طلقها الثالثة ، فهذه الوجوه ظاهرة ولم يثبت الخبر الذي روينا في صحة ذلك القول ، فإن صح ذلك الخبر فلا مزيد عليه .

واعلم أن المراد من الإحسان ، هو أنه إذا تركها أدى إليها حقوقها المالية ، ولا يذكرها بعد المفارقة بسوء ولا ينفّر الناس عنها .

(المسألة الثالثة) الحكمة في إثبات حق الرجعة أن الإنسان ما دام يكون مع صاحبه لا يدري أنه هل تنقح عليه مفارقتها أو لا فإذا فارقته فعند ذلك يظهر ، فلو جعل الله الطلقة الواحدة مائة من الرجوع لطمحت النفقة على الإنسان بتقدير أن تظهر المحبة بعد المفارقة ، ثم لما كان كمال التجربة لا يحصل بالمرة الواحدة ، فلا جرم أنه تعالى حق المراجعة بعد المفارقة مرتين ، وعند ذلك قد جرب الإنسان نفسه في تلك المفارقة وعرف حال قلبه في ذلك الباب ، فإن كان الإصلاح إمساكها راجعاً وأمسكها بالمعروف ، وإن كان الإصلاح له تسريحاً سرحها على أحسن الوجوه وهذا التسريح والترتيب يدل على كمال رحمة ورافقة بعبده .

وَلَا يَجِلْ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقَيِّمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقَيِّمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٢٢١﴾

قوله تعالى (وَلَا يَجِلْ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقَيِّمَا حُدُودَ اللَّهِ) فان خفتم أَلَّا يُقَيِّمَا حُدُودَ اللَّهِ فلا جناح عليهما فيما افتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون) .

واعلم أن هذا هو الحكم الرابع من أحكام الطلاق وهو بيان الخلع ، واعلم أنه تعالى لما أمر أن يكون التبريع مقرونا بالإحسان ، بين في هذه الآية أن من جملة الإحسان أنه إذا طلقها لا يأخذ منها شيئا من الذي أعطاهما من المهر والثياب وسائر ما تفضل به عليا ، وذلك لأنه ملك بينهما ، واستمتع بها في مقابلة ما أعطاهما ، فلا يجوز أن يأخذ منها شيئا ، ويدخل في هذا النهي أن يتيق عليها ليجهتا إلى الافتداء ، كما قال في سورة النساء (وَلَا تَعْطَوْهُنَّ لَتَهْبِئُوا بِهِنَّ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ) وقوله منها (إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقَيِّمَا حُدُودَ اللَّهِ) هو كقوله هناك (إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مَبْنِيَةٍ) ثبت أن الإتيان بالفاحشة المبينة قد يكون بالبذاء وسوء الخلق ، ونظيره قوله تعالى (لَا تَخْرُجُوهُنَّ مِنْ بَيْوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مَبْنِيَةٍ) فقل المراد من الفاحشة المبينة البذاء هي أحوالها وقال أيضا (فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا تَأْخُذُوا بِهِنَّ وَإِنَّهُنَّ مَبْنِيَةٌ) فاعلم في أخذ شيء من ذلك بعد الانضاء .

فان قيل : لمن الخطاب في قوله (وَلَا يَجِلْ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا) فان كان للأزواج لم يطابقه قوله (فان خفتم أَلَّا يُقَيِّمَا حُدُودَ اللَّهِ) وإن قلت للأئمة والحكام فهو لا يأخذون منهن شيئا . قلنا : الأمران جائزان فيجوز أن يكون أول الآية خطابا للأزواج وآخرها خطابا للأئمة والحكام ، وذلك غير غريب في القرآن ، ويجوز أن يكون الخطاب كله للأئمة والحكام ، الذين يأمرهم بالأخذ والإتياء عند الترافع إليهم فكأنهم هم الآخذون والمقوتون . أما قوله تعالى (إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقَيِّمَا حُدُودَ اللَّهِ) فاعلم أنه تعالى لما منع الرجل أن يأخذ من امرأته عند الطلاق شيئا استثنى هذه الصورة وهي مسألة الخلع وفي الآية معائل :

(المسألة الأولى) روى أن هذه الآية نزلت في حيلة بنت عبد الله بن أبي ، وفي زوجها ثابت بن قيس بن شماس ، وكانت تبغضه أشد البغض ، وكان يحبها أشد الحب ، فأنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقالت : فرق بيني وبينه فاني أبغضه ، ولقد رفضت طرف الخباء فرأيت بهي . في أقوام فكان أقصرهم قامه ، وأقبحهم وجهاً ، وأشدهم سواداً ، وإن أكره الكفر بعد الإسلام ، فقال : فابعد : يا رسول الله مرها فلقد حل الحديقة التي أعطيتها ، فقال لها : ما تقولين ؟ قالت : نعم وأزيد فقال صلى الله عليه وسلم : لا حديثه قطع ، ثم قال ثابت : خذ منها ما أعطيتها واخل سبيلها ففعل فكان ذلك أول خلع في الإسلام ، وفي سنن أبي داود أن المرأة كانت حفصة بنت سهل الأنصارية .

(المسألة الثانية) اختلفوا في أن قوله تعالى (إلا أن يخلفا) هو استثناء متصل أو منقطع ، وقائدة هذا الخلاف تظهر في مسألة قضية ، وهي أن أكثر المجتهدين قالوا : يجوز الخلع في غير حالة الخوف والنصب ، وقال الأزمهرى والنخعي وداود : لا يباح الخلع إلا عند النصب ، والخوف من أن لا يقبها حدود الله ، فإن وقع الخلع في غير هذه الحالة فالخلع فاسد وحجبتهم أن هذه الآية صريحة في أنه لا يجوز للزوج أن يأخذ من المرأة عند طلاقها شيئاً ، ثم استثنى الله حالة مخصوصة فقال (إلا أن يخلفا) أي يقبها حدود الله (فكانت الآية صريحة في أنه لا يجوز الأخذ في غير حالة الخوف ، وأما جمهور المجتهدين فقالوا : الخلع جائز في حالة الخوف وفي غير حالة الخوف والدليل عليه قوله تعالى (فإن طلقن لكم من شيء من أنفسكم فكلوه هنئلاً مريباً) فإذا جاز لها أن تهب مبرها من غير أن تحصل لنفسها شيئاً بازاء ما بذل كان ذلك في الخلع الذي تصير بسببه ماله لنفسها أولى ، وأما كلمة (إلا) فهي محمولة على الاستثناء المنقطع كما في قوله تعالى (وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ) أي لكن إن كان خطأ (فدية مسلمة إلى أهله) .

(المسألة الثالثة) الخوف المذكور في هذه الآية يمكن حمله على الخوف المعروف ، وهو الإغتراف بما يكره وقرحه ، ويمكن حمله على الظن ، وذلك لأن الخوف حالة نفسانية مخصوصة ، وبسبب حصولها ظن أنه سيحدث مكروه في المستقبل وإطلاق اسم المعلوم على المجهول مجاز مشهور فلا جرم أطلق على هذا الظن اسم الخوف ، وهذا مجاز مشهور فقد يقول الرجل لغيره : قد خرج فخلانك بنهر إذنك ، فتقول : قد خفت ذلك على معنى ظنته وتوهمته ، وأفند القراء :

إذا سمعت فادقني إلى جنب كرمه تزوي عطائي بعد موقى عروقها

ولا تدقني في الفلاة فاني أحاف إذا ما سمع أن لا أذوقها

مم الذي يؤكد هذا التأويل قوله تعالى فيها بعد هذه الآية (فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يراجعا إن ظنا أن يقبها حدود الله) .

(المسألة الرابعة) اعلم أن ظاهر هذه الآية يدل على أن الشرط هو حصول الخوف للرجل والمرأة ، ولا بد ههنا من مزيد بحث ، فنقول : الأقسام الممكنة في هذا الباب أربعة لأنه إما أن يكون هذا الخوف حاصلًا من قبل المرأة فقط ، أو من قبل الزوج فقط ، أولاً يحصل الخوف من قبل واحد منهما ، أو يكون الخوف حاصلًا من قبلهما معاً .

(أما القسم الأول) وهو أن يكون هذا الخوف حاصلًا من قبل المرأة ، وذلك بأن تكون المرأة ناشرة مبغضة للزوج ، فهنا يحصل للزوج أخذ المال منها والدليل عليه ما روينا من حديث جيلة مع ثابت ، لأنها أظهرت البغض لمولود رسول الله صلى الله عليه وسلم لها الخلع وثابت الأخط . فإن قيل : فقد شرط تعالى في هذه الآية خوفهما معاً ، فكيف قلتم : إنه يكفي حصول الخوف منها فقط .

قلنا : سبب هذا الخوف وإن كان أوله من جهة المرأة إلا أنه قد يترتب عليه الخوف الحاصل من قبل الزوج ، لأن المرأة تخاف على نفسها من عصيان الله في أمر الزوج ، وهو يخاف أنها إذا لم تعلمه فإنه يضربها ويغتصبها ، وربما زاد على قدر الواجب فكان الخوف حاصلًا لهما جميعاً ، فقد يكون ذلك السبب منها لا أمر يتعلق بالزوج ، ويجوز أن تسكره المرأة مصاحبة ذلك الزوج لفقره أو لقيح وجهه ، أو لمرض منفرته ، وعلى هذا التقدير تكون المرأة عاتقة من مصيبة الله في أن لا تطيع الزوج ، ويكون الزوج عاتقاً من مصيبة الله تعالى من أن يقع منه تقصير في بعض حقوقها .

(القسم الثاني) أن يكون الخوف من قبل الزوج فقط ، بأن يضربها ويؤذيها ، حتى تنزيم الفدية فهذا المال حرام بدليل أول هذه الآية ، وبدليل سائر الآيات ، كقوله (ولا تضلوهن لتذهبن) إلى قوله (أناخذونهن بهننا وإثمنا مبينا) وهذا مبالغة عظيمة في تحريم أخذ ذلك المال . (القسم الثالث) أن لا يكون هذا الخوف حاصلًا من قبل الزوج ، ولا من قبل الزوجة ، وقد ذكرنا أن قول أكثر المجتهدين : أن هذا الخلع جائز ، والمال المأخوذ حلال ، وقال قوم إنه حرام .

(القسم الرابع) أن يكون الخوف حاصلًا من قبلهما معاً ، فهذا المال حرام أيضاً ، لأن الآيات التي ترواها تدل على حرمة أخذ ذلك المال إذا كان السبب حاصلًا من قبل الزوج ، وليس فيه تقييد بقيد أن يكون من جانب المرأة سبب لذلك أم لا ولأن الله تعالى أفرد لهذا القسم آية أخرى وهو قوله تعالى (وإن خفتم شقاق بينهما) الآية ، ولم يذكر فيه تعالى حل أخذ المال ، فهذا شرح هذه الأقسام الأربعة ، واعلم أن هذا الذي قلناه من هذه الأقسام إنما هو فيما بين المكلفين وبين الله تعالى ، فأما في الظاهر فهو جائز هذا هو قول الفقهاء .

(المسألة الخامسة) قراومة (إلا أن يخافا) بضم الياء والباقون بفتحها ، قال صاحب الكشف

وجه قراءة حمزة إبدال أن لا يقيما من ألف الضمير ، وهو من بدل الاشتغال ، كقوله : خيفذي
تركه إقامة حدود الله ، وهذا المعنى متأكد بقراءة عبد الله (إلا أن يخافوا) وبقوله تعالى (فإن خفتي)
ولم يقل : خافا ، فجعل الحرف لغيرهما ، وجه قراءة العامة إضافة الحرف إليهما على ما بينا أن المرأة
تخاف الفتنة على نفسها ، والزوج يخاف أنها إن لم تعلمه يبتدى عليها .

(المسألة السادسة) اختلفوا في قدر ما يجوز وقوع الخلع به ، فقال الشعبي والزهرى والحسن
البحرى وعطاء وطاوش : لا يجوز أن يأخذ أكثر مما أعطاهما ، وهو قول على بن أبي طالب رضى
الله عنه ، قال سعيد بن المسيب : بل مادون ما أعطاهما حتى يكون الفعل له ، وأما سائر الفقهاء فأنهم
جوزوا المخالفة بالأزيد والأقل والمساوى ، واحتج الأولون بالقرآن والحج والقياس ، أما القرآن
فقوله تعالى (ولا يحمل لكم أن تأخذوا مما آتيتهم شيئا) ثم قال بعد ذلك (فلا جناح عليهما فيما
اقتدت به) فوجب أن يكون هذا راجعا إلى ما آتاها : وإذا كان كذلك لم يدخل في إباحة الله تعالى
إلا قدر ما آتاها من المهر ، وأما الجمهور فإننا لما طلب من جملة أن ترد عليه حديثه ، فقالت
جميلة وأزيدة ، فقال صلى الله عليه وسلم : لا حديثه قطع ، ولو كان الخلع بالوئد جائزا لما جاز
لنبي صلى الله عليه وسلم أن يمنعه منه ، وأما القياس فهو أنه استحباب بعضها ، فلم يأخذ منها أزيد مما
دفع إليها لكان ذلك إجحافا بجانب المرأة وإلحافا للضرر بها ، وأنه خير جائز ، وأما سائر الفقهاء فأنهم
قالوا الخلع عقد معاوضة ، فوجب أن لا يتقيد بمقدار معين ، فكأن للمرأة أن لا ترضى عند النكاح
إلا بالصداق الكثير ، فكذا الزوج أن لا يرضى عند المخالفة إلا بالبذل الكثير ، لاسباب وقد أظهرت
الاستخفاف بالزوج ، حيث أظهرت بنصفه وكرامته ، ويتأكد هذا بما روى أن عمر رضى الله
عنه وقف إلى امرأة ناشرة أمرها فأخذها عمرو حبسا في بيت الزيل ليلتين ، ثم قال لها : كيف حالك ؟
فقالت ما بت أطيب من هاتين الليلتين ، فقال عمر : اخلما ولو بقرطها ، والمراد اخلما حتى بقرطها
وعن ابن عمر أنه جاءته امرأة قد اختلفت من زوجها بكل شيء وبكل ثوب عليها إلا درهما ، فلم
يشكر عليها .

(المسألة السابعة) الخلع قطيعة بائنة وهو قول على وعثمان وابن مسعود والحسن والشعبي
والنخعي وعطاء وابن المسيب وشريح ومجاهد ومكحول والزهرى ، وهو قول أبي حنيفة وسفيان ،
وهو أحد قولى الشافعى رضى الله عنهم ، وقال ابن عباس وطاوس وعكرمة رضى الله عنهم : إنه فسخ
للعد ، وهو القول الثانى للشافعى ، وبه قال أحمد وإسحق وأبو ثور .

(حجة من قال إنه طلاق) أن الأمة بحجة على أنه فسخ أو طلاق ، فإذا بطل كونه فسخا ثبت أنه
طلاق وإنما قلنا إنه ليس بفسخ لأنه لو كان فسخا لما صح بالزيادة على المهر المسمى : كالإقالة
في البيع ، وأيضا لو كان الخلع فسخا قلنا غالبا ولم يذكر المهر وجب أن يجب عليها المهر ، كالأقالة ،

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا
فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ

فان الثمن يجب رده ، وإن لم يذكر ولما لم يكن كذلك ثبت أن الخلع ليس بفسخ ، وإذا بطل ذلك
ثبت أنه طلاق .

حجة من قال إنه ليس بطلاق وجوه :

(الحجة الأولى) أنه تعالى قال (فان خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيها التقديس
به) ثم ذكر الطلاق فقال (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) فلو كان الخلع طلاقا
لكان الطلاق أربعا ، وهذا الاستدلال نقله الخطابي في كتاب معالم السنن عن ابن عباس .

(الحجة الثانية) وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم أذن لثابت بن قيس بن شماس في معاملة
امراته ، مع أن الطلاق في زمان الحيض أو في طهر حصل الجماع فيه حرام ، فلو كان الخلع طلاقا
لكان يجب على النبي صلى الله عليه وسلم أن يستكشف الحال في ذلك ، فلما لم يستكشف بل
أمره بالخلع مطلقا دل على أن الخلع ليس بطلاق .

(الحجة الثالثة) روى أبو داود في سننه عن عكرمة عن ابن عباس أن امرأة ثابت بن قيس
لما اختلعت منه جعل النبي صلى الله عليه وسلم عندها حيضة ، قال الخطابي : وهذا أدل شيء على أن
الخلع فسخ وليس بطلاق ، لأن الله تعالى قال (والمطلقات يربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) فلو كانت
هذه مطلقة لم يقتصر لها على قرة واحد .

أما قوله تعالى (تلك حدود الله) فالمرضى أن ما تقدم ذكره من أحكام الطلاق والرجعة والخلع
(فلا تمتدوها) أى فلا تتجاوزوا عنها ، ثم بعد هذا النهى المؤكدة أنمه بالوعد ، فقال (ومن يمتد
حدود الله فأولئك هم الظالمون) وفيه وجوه (أحدها) أنه تعالى ذكره في سائر الآيات (ألا لعنة
الله على الظالمين) فذكر الظلم هنا تنبيها على حصول اللعن (وثانيها) أن الظالم اسم ذم وتحقير ،
فوقرح هذا الاسم يكون جاريا مجرى الوعد (وثالثها) أنه أطلق لفظ الظلم تنبيها على أنه ظلم من
الإنسان على نفسه ، حيث أقدم على المصيبة ، وظلم أيضا للنهر بتقدير أن لاتهم المرأة هدتها ، أو
كتمت شيئا مما خلق في رحبها ، أو الرجل ترك الامساك بالمعروف والنهي عن المنكر بالاحسان ، أو
أخذ من جملة ما آتاه شيئا لا يسبب نفور من جهة المرأة ، ففي كل هذه المواضع يكون ظالما للنهر
فلو أطلق لفظ الظالم دل على كونه ظالما لنفسه ، وظالما لنهره ، وفيه أعظم التهديدات .

قره تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما

اللَّهُ يَبَيِّنُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٢٣٠﴾

أن يراجعنا إن غانا أن يقيا حدود الله وتلك حدود الله بيننا لقوم يعلمون .
اعلم أن هذا هو الحكم الخامس من أحكام الطلاق ، وهو بيان أن الطلقة الثالثة قاطعة لحق
الرجعة ، وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) الذين قالوا : إن قوله (أو تسريح بإحسان) إشارة إلى الطلقة الثالثة قالوا
إن قوله (فإن طلقها) تفسير لقوله (تسريح بإحسان) وهذا قول مجاهد ، إلا أننا بينا أن الأولى أن
لا يكون المراد من قوله (تسريح بإحسان) الطلقة الثالثة ، وذلك لأن الزوج مع المرأة بعد الطلقة
الثانية أحراراً ثلاثة (أحدها) أن يراجعها ، وهو المراد بقوله (فأساك بمعروف) (والثاني) أن
لا يراجعها بل يتركها حتى تنقضي العدة وتصل البيئته ، وهو المراد بقوله (أو تسريح بإحسان)
(والثالث) أن يطلقها طلقة ثالثة ، وهو المراد بقوله (فان طلقها) فإذا كانت الأقسام ثلاثة ، والله
تعالى ذكر أفعالاً ثلاثة وجب تنزيل كل واحد من الألفاظ الثلاثة على معنى من المعاني الثلاثة ، فأما
إن حملنا قوله (أو تسريح بإحسان) عبارة عن الطلقة الثالثة كناقض صرفنا لفظين إلى معنى واحد على
سبيل التكرار ، وأهلنا القسم الثالث ، ومعلوم أن الأول أولى .

واعلم أن وقوع آية الخلع فيها بين هاتين الآيتين كالشيء الاجنبى ، ونظم الآية (الطلاق مرتان
فأساك بمعروف أو تسريح بإحسان فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره) .

فإن قيل : فإذا كان النظم الصحيح هو هذا فما السبب في إشباع آية الخلع فيها بين هاتين الآيتين ؟
قلنا : السبب أن الرجعة والخلع لا يصحان إلا قبل الطلقة الثالثة ، أما بعدها فلا يبقى شيء من
ذلك ؛ فلذلك السبب ذكر الله حكم الرجعة ، ثم أتبعه بحكم الخلع ، ثم ذكر بعد الكل حكم الطلقة الثالثة
لأنها كالخاتمة لجميع الأحكام المتميزة في هذا الباب والله اعلم .

(المسألة الثانية) مذنب جمهور المجتهدين أن المطلقة بالثلاث لا تحل لذلك الزوج إلا بعفس
شرائط : تمتد منه ، وتمتد الثاني ، ويلقها ، ثم يطلقها ، ثم تمتد منه ، وقال سعيد بن جبير وسعيد
ابن المسيب : تحل بمجرد المقد ، واختلف العلماء في أن شرط الوطء بالنسة ، أو بالكتاب ، قال
أبو مسلم الأصماني : الأمران مملومان بالكتاب وهذا هو المختار .

وقبل الخوض في الدليل لابد من التنبيه على مقدمة ، قال هشام بن جنى : سألت أبا حنبل عن
قولهم : نكح المرأة ، فقال : فرقت العرب بالاستئصال ، فإذا قالوا : نكح فلان فلا ، أرادوا أنه
قد طلقها ، وإذا قالوا : نكح امرأة أو زوجته أرادوا به الجمعة ، وأقول : هذا الذى قاله أبو حنبل
كلام عقيق بحسب القوانين العقلية ، لأن الإضافة الحاصلة بين العيتين مغيرة لذات كل واحد من

المضافين ، فإذا قيل : تنكح فلان زوجته . فهذا النكاح أمر حاصل بينه وبين زوجته فهذا النكاح مغاير له ولزوجته ، ثم الزوجة ليست اسماً لتلك المرأة بحسب ذاتها بل اسماً لتلك الذات بشرط كونها موصوفة بالزوجية ، فالزوجة ماهية مركبة من الذات ومن الزوجية والمفرد ، يقدم لا محالة على المركب .

إذا ثبت هذا فنقول : إذا قلنا تنكح فلان زوجته ، قلنا كتح متأخر عن المفهوم من الزوجية ، والزوجية متقدمة على الزوجية من حيث إنها زوجة ، تقدم المفرد على المركب ، وإذا كان كذلك لزم القطع بأن ذلك النكاح غير الزوجية ، إذا ثبت هذا كان قوله (حتى تنكح زوجاً غيره) يقتضى أن يكون ذلك النكاح غير الزوجية ، فكل من قال بذلك قال : إنه الوطء ، فثبت أن الآية دالة على أنه لا بد من الوطء ، فقله (تنكح) يدل على الوطء ، وقوله (زوجاً) يدل على المقد ، وأما قول من يقول : إن الآية غير دالة على الوطء ، وإنما ثبت الوطء بالسنة الضعيف ، لأن الآية تقتضى نفى الحمل بسوداً إلى غاية ، وهى قوله (حتى تنكح) وما كان غاية للشيء يجب انتهاء الحكم عند ثبوته ، فيلزم انتهاء الحرمة عند حصول النكاح ، فلو كان النكاح عبارة عن المقد لكانت الآية دالة على وجوب انتهاء الحرمة عند حصول المقد ، فكان رفضاً بالخبر نسخاً للقرآن بخبر الواحد ، وأنه غير جائز ، أما إذا قلنا النكاح على الوطء ، وحملنا قوله (زوجاً) على المقد ، لم يلزم هذا الإشكال ، وأما الخبر المشهور في السنة فإدعى أن تيممة بنت عبد الرحمن القرظى ، كانت تحت رفاعه بن وهب بن عتيك القرظى ابن عمها ، فطلقها ثلاثاً ، فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير القرظى ، فأنت النبي صلى الله عليه وسلم وقالت : كنت تحت رفاعه فطلقني فبنت طلاق ، فتزوجت بعده عبد الرحمن ابن الزبير ، وإن ما معه مثل هدبة الثواب ، وأنه طلقني قبل أن يمسي فأرجع إلى ابن عمي ؟ فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال « أتربدن أن ترجى إلى رفاعه لا حتى تنفوق عسلته ويلدق عسلتك » والمراد بالمسبة الجماع شبه اللذة فيه بالمثل ، فليتب ما شاء الله ثم عادت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت : إن زوجي مسمى فكذبها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال : كذبت في الأول فلن أصدقك في الآخر ، فليتب حتى يقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنت أبا بكر فاستأذنت ، فقال : لا ترجى إليه فليتب حتى مضى لسبيله . فأنت عمر فاستأذنت فقال لئن رجعت إليه لأرجعنك ، وفي قصة رفاعه نزل قوله (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره) .

أما القياس فلأن المقصود من توقيف حصول الحل على هذا الشرط زجر الزوج عن الطلاق لأن الغالب أن الزوج يستسكر أن يفترش زوجته رجل آخر ، ولهذا المعنى قال بعض أهل العلم إنما حرم الله تعالى على نساء النبي أن ينكحن غيره لما فيه من الغضاضة ، ومعلوم أن الزجر إنما يحصل

بتوقيف الحل على المدخول فأما مجرد المقد غليس فيه زيادة نفرة فلا يصح جسه مانماً وزاجراً .
(المسألة الثانية) قال الشافعي : إذا طلق زوجته واحدة أو اثنتين ، ثم نكحت زوجها آخر وأصابها ، ثم عادت إلى الأول بنكاح جديد لم يكن له عليها إلا طلاقاً واحدة ، وهي التي بقيت له من الطلقات الأولى ، وقال أبو حنيفة : بل يملكها عليها ثلاثاً لو نكحت زوجها بعد الثلاث ، حجة الشافعي أن هذه طلاقاً ثالثة ، فوجب أن تحصل الحرمة الفليطة ، إنما قلنا أنها طلاقاً ثالثة لأنها طلاقاً وجدت بعد الطلقتين ، والطلاق الثالث موجه للحرمة الفليطة ، لقوله تعالى (فان طلقها فلا تحصل له من بعد) الآية وقوله (فان طلقها) أعم من أن يطلقها الطلاق الثالث مسبوقاً بنكاح غيره ، أو غير مسبق بنكاح غيره فكان الكل داخلاً فيه .

(المسألة الرابعة) مذهب الشافعي رضي الله عنه : إذا تزوج بالطلاق ثلاثاً للغير على أنه إذا أحلها للأول بأن أصابها فلا نكاح بينهما ، فهذا نكاح ممتنع بأجل مجهول ، وهو باطل ولو تزوجها بشرط أن لا يطلقها إذا أحلها للأول ففيه قولان (أحدهما) لا يصح (والثاني) يصح ويعطل الشرط وبه قال أبو حنيفة ، ولو تزوجها مطلقاً معتقداً بأنه إذا أحلها طلقها فالنكاح صحيح ويكره ذلك ويأثم به ، وقال مالك والثوري وأحمد : هذا النكاح باطل دليلنا أن الآية تدل على أن الحرمة تنهى بوطء مسبقاً به ، وقد وجدت فوجب القول بانتهاء الحرمة وحيث حكنا بفساد النكاح ، فوطئها حل يقع به التحليل قولان والأصح أنه لا يقع به التحليل .

أما قوله تعالى (فان طلقها) فالمعنى : إن طلقها الزوج الثاني الذي تزوجها بعد الطلاق الثالث لأنه تعالى قد ذكره بقوله (حتى تنكح زوجاً غيره فلا جناح عليهما) أي على المرأة المطلقة والزوج الأول أن يترابعا بنكاح جديد ، فذكر لفظ النكاح بلفظ التراجع ، لأن الزوجية كانت حاصلة بينهما قبل ذلك ، فإذا تناكحا فقد تراجعا إلى ما كانا عليه من النكاح ، فهذا تراجع لنوى ، بقى في الآية مسائلان :

(المسألة الأولى) ظاهر الآية يقتضى أن عند ما يطلقها الزوج الثاني فهل المراجعة للزوج الأول ، إلا أنه محصور بقوله تعالى (والطلقات يترىصن بأنفسهن ثلاثة قروء) لأن المقصود من العدة استبراء الرحم ، وهذا المعنى حاصل منها ، وهذا هو الذي حول عليه سعيد بن المسيب في أن التحليل يحصل بمجرد المقد ، لأن الوطء لو كان معتبراً لكانت العدة واجبة ، وهذه الآية تدل على سقوط العدة ، لأن القاء في قوله (فلا جناح عليهما أن يترابعا) تدل على أن حل المراجعة حاصل فتيب طلاق الزوج الثاني إلا أن الجواب ما تقدمنا .

(المسألة الثانية) قال الخليل والكسائي : موضع (أن يترابعا) خفض بإضمار الحافض ، تقديره : في أن يترابعا ، وقال القراء : موضعه نصب بنزع الحافض .

أما قوله تعالى (إن ظنا أن يقبها حدود الله) فيه مسألتان :

(المسألة الأولى) قال كثير من المفسرين (إن ظنا) أى إن علما وأيقنا أنها بقيان حدود الله ، وهذا القول ضئيف من وجوه (أحدها) أنك لا تقول : علمت أن يقوم زيد ولكن علمت أنه يقوم زيد (والثاني) أن الإنسان لا يعلم مافى القدر وإنما يظنه (والثالث) أنه بمنزلة قوله تعالى (وبمؤمنين أحق بردهم فى ذلك إن أرادوا إصلاحا) فإن المستبر هناك الظن فكذا هنا ، وإذا بطل هذا القول فالمراد منه نفس الظن ، أى متى حصل هذا الظن ، وحصل لها المزمع على إقامة حدود الله ، حسنت هذه المراجعة رضى لم يحصل هذا الظن وخافا عند المراجعة من نفوذ منها أو إصرار منه فالمرجعة تحرم .

(المسألة الثانية) كلمة (إن) فى اللغة للشرط والمطلق بالشرط عدم عند عدم الشرط فظاهر الآية يقتضى أنه متى لم يحصل هذا الظن لم يحصل جواز المراجعة ، لكنه ليس الأمر كذلك ، فإن جواز المراجعة ثابت سواء حصل هذا الظن أو لم يحصل إلا أنا نقول : ليس المراد أن هذا شرط لصحة المراجعة : بل المراد منه أنه يلزمهم عند المراجعة بالنكاح الجديد رعاية حقوق الله تعالى ، وقصد الإقامة لحدود الله وأوامره ، ثم قال بعد ذلك (وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قوله تعالى (وتلك حدود الله) إشارة إلى ما بينها من التكليف ، وقوله (يبينها) إشارة إلى الاستقبال والجمع بينهما متناقض وهندى أن هذه النصوص التى تقدمت أكثرها عامة تنطرق إليها تفصيلات كثيرة ، وأكثر تلك التفصيلات إنما عرفت بالسنة ، فكان المراد والله أعلم أن هذه الأحكام التى تقدمت هى حدود الله وسيبينها الله تعالى كمال البيان على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم ، وهو كقوله تعالى (ليبين للناس ما نزل إليهم) .

(المسألة الثانية) قرأ عاصم فى رواية أبان (نيينها) بالنون وهى نون التثنية والباقيون بالياء على أنه يرجع على اسم الله تعالى .

(والمسألة الثالثة) إنما خص العلماء بهذا البيان لوجوه (أحدها) أنهم هم الذين ينتفعون بالآيات فغيرهم بمنزلة من لا يمتد به ، وهو كقوله (هدى للمتقين) (والثاني) أنه خصهم بالذكر كقوله (وملائكته ورسوله وجبريل وميكال) (والثالث) يبنى به العرب لمعلم باللسان (والرابع) يربد من له عقل وعلم . كقوله (وما يخلقها إلا المالمون) والمقصود أنه لا يكلف إلا ما قلنا عالمنا بما يكلفه ، لأنه متى كان كذلك فقد أزيل عذر المكلف (والخامس) أن قوله (تلك حدود الله) يبنى ما تقدم ذكره من الأحكام يبينها الله لمن يعلم أن الله أنزل الكتاب وبمس الرسول ليعملوا بأمره ويتقوا عما نهوا عنه .

وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلْيُنَّ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُنْكِسُوهُنَّ ضَرَارًا لْتَمْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَخَلَّوْا آيَاتَ اللَّهِ هُزُورًا وَادْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعْظُمُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٢١﴾

قوله تعالى (وإذا طلقتم النساء فليُنَّ أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تُنكِسوهن ضرارا لتمتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولا تتخلوا آيات الله هزورا وادكروا نعمة الله عليكم وما أنزل الله عليكم من الكتاب والحكمة يعظمكم به واتقوا الله واعلموا أن الله بكل شيء عليم) .

اعلم أن في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) أول ما يجب تقديمه في هذه الآية أن لفائل أن يقول : لا فرق بين هذه الآية وبين قوله (الطلاق مرتان فأمسك بمعروف أو تسريح بإحسان) فتكون إعادة هذه الآية بعد ذكر تلك الآية تكريراً للكلام واحد في موضع واحد من غير فائدة وأنه لا يجوز . (والجواب) أما أصحاب أبي حنيفة فهم الذين حلوا قوله (الطلاق مرتان فأمسك بمعروف أو تسريح بإحسان) حل أن الجمع بين الطلقات ظهر مشروع ، وإنما المشروع هو التفريق ، فهذا السؤال ساقط عنهم ، لأن تلك الآية في بيان كيفية الجمع والتفريق ، وهذه الآية في بيان كيفية الرجمة ، وأما أصحاب الغضائري رحمه الله وهم الذين حلوا تلك الآية على كيفية الرجمة فهذا السؤال وارد عليهم ، ولم أن يقولوا : إن من ذكر حكماً يتناول صوراً كثيرة ، وكان إثبات ذلك الحكم في بعض تلك الصور أم لم يبعد أن يبعد بعد ذلك الحكم العام تلك الصورة الخاصة مرة أخرى ، ليدل ذلك التكرير هل أن في تلك الصورة من الإحتكام ما ليس في غيرها ومنها كذلك ، وذلك لأن قوله (الطلاق مرتان فأمسك بمعروف أو تسريح بإحسان) فيه بيان أنه لا بد في مدة العدة من أحد هذين الأمرين ، وأما في هذه الآية ففيه بيان أن عند مشاركة العدة على الزوال لا بد من رعاية أحد هذين الأمرين ومن المعلوم أن رعاية أحد هذين الأمرين عند مفارقة زوال العدة أولى بالرجوع

من سائر الأوقات التي قبل هذا الوقت ، وذلك لأن أعظم أنواع الإيذاء أن يطلتها ، ثم يراجعها مرتين عند آخر الأجل حتى تبقى في العدة تسعة أشهر . فلبا كان هذا أعظم أنواع المضارة لم يتبع أن يبعد الله حكم هذه الصورة تنبها على أن هذه الصورة أعظم الصور اشتتالا على المضارة وأولاهما بأن يحترز المكلف عنها .

(المسألة الثانية) قوله (فأمسكوهن بمعروف) إشارته إلى المراجعة واختلف العلماء في كيفية المراجعة ، فقال الشافعي رضي الله عنه : لما لم يكن نكاح ولا طلاق إلا بكلام ، لم تكن الرجعة إلا بكلام ، وقال أبو حنيفة والثوري رضي الله عنهما : تصح الرجعة بالوطء ، وقال مالك رضي الله عنه : إن نوى الرجعة بالوطء كانت رجعة وإلا فلا .

حجة الشافعي رضي الله عنه ما روى أن ابن عمر رضي الله عنه لما طلق زوجته وهي حائض فسأل عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال عليه الصلاة والسلام : ذكره فليراجعها ثم ليسكها ، حتى تظهر أمره النبي صلى الله عليه وسلم بالمراجعة مطلقا ، وقيل : درجات الأمر الجواز فنقول : إنه كان مأذونا بالمراجعة في زمان الحيض ، وما كان مأذونا بالوطء في زمان الحيض فيلزم أن لا يكون الوطء رجعة رجعة أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه أنه تعالى قال (فأمسكوهن بمعروف) أمر بمجرد الإمسك ، وإذا وطئها فقد أمسكها ، فوجب أن يكون كافيا ، أما الشافعي رضي الله تعالى عنه فإنه لما قال : إنه لا بد من الكلام ، فظاهر مذهبه أن الاتهاد على الرجعة مستعجب ولا يجب وبه قال مالك وأبو حنيفة رضي الله عنهما ، وقال في الإملاء : هو واجب ، وهو اختيار محمد بن جرير الطبري . والحجة فيه قوله تعالى (فأمسكوهن بمعروف) ولا يكون معروفا إلا إذا عرفه الغير ، وأجمعنا على أنه لا يجب عرفان غير الشاهد ، فوجب أن يكون عرفان الشاهد واجبا وأجاب الأولون بأن المراد بالمعروف هو المراجعة وإيصال الخبر لا ما ذكرتم .

(المسألة الثالثة) لقائل أن يقول : إنه تعالى أثبت عند بلوغ الأجل حق المراجعة ، وبلوغ الأجل عبارة عن انقضاء العدة ، وعند انقضاء العدة لا يثبت حق المراجعة .

(والجواب من وجهين) (أحدهما) المراد ببلوغ الأجل مفارقة البلوغ لا نفس البلوغ ، وبالجملة فهذا من باب المجاز الذي يطلق فيه اسم الكل على الأكثر ، وهو كقول الرجل إذا قارب البلد : قد بلغتنا (الثاني) أن الأجل اسم للزمان فتحمله على الزمان الذي هو آخر زمان يمكن إيقاع الرجعة به ، بحيث إذا قامت لا يبق بعده مكنة الرجعة ، وعلى هذا التأويل فلا حاجة بنا إلى المجاز .

أما قوله تعالى (ولا تمسكوهن ضرراً) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) لقائل أن يقول : لا فرق بين أن يقول (فأمسكوهن بمعروف) وبين قوله (ولا تمسكوهن ضرراً) لأن الأمر بالشئ ينهى عن ضده فإلزامه في التكرار ؟

(والجواب) الأمر لا يفيد إلا مرة واحدة ، فلا يتناول كل الأوقات ، أما انتهى فانه يتناول كل الأوقات ، فله بمسكها بمعروف في الحال ، ولكن في قلبه أن يضارها في الزمان المستقبل ، فلما قال تعالى (ولا تمسكوهن ضرراً) اندفعت الفجاءات وزالت الاحتمالات .

(المسألة الثانية) قال القفال : الضرر هو المضارة قال تعالى (والذين اتخذوا مسجداً ضرراً) أي اتخذوا المسجد ضرراً ليضاروا المؤمنين ، ومعناه رجوع إلى إثارة العداوة وإزالة اللفة وإيقاع الوحشة ، وموجبات النفرة ، وذكر المفسرون في تفسير هذا الضرر وجوهاً (أحدها) ما روى أن الرجل كان يطلق المرأة ثم يدعها ، فإذا قارب انقضاء القرء الثالث راجعها ، وهكذا يفعل بها حتى تبقى في العدة تسعة أشهر أو أكثر (والثاني) في تفسير الضرر سوء العشرة (والثالث) تضيق النفقة ، وأعلم أنهم كانوا يفعلون في الجاهلية أكثر هذه الإحمال رجاء أن تحتلج المرأة منه بما لها .

أما قرئته تعالى (لتتدوا) ففيه وجهان (الأول) المراد لا تضاروهن فنكونوا معتندين ، يعني فتكون عاقبة أسركم ذلك وهو كقولها (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً) أي فكان لهم وهي لام العاقبة (والثاني) أن يكون المعنى : لا تضاروهن على قصد الاعتداء عليهن ، لحبث التصديرون حصاة الله ، وتمكون متعمدين قاصدين لتلك المعصية ، ولا شك أن هذا أعظم أنواع المعاصي .

أما قرئته تعالى (ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه) ففيه وجوه (أحدها) ظلم نفسه بشتم بعضها لعذاب الله (وثانيها) ظلم نفسه بأن نفوت عليها منافع الدنيا والدين ، أما منافع الدنيا فانه إذا اشتهر فيها بين الناس بهذه المعاملة الفبيحة لا يرغب في التزوج به ولا في معاملته أحد ، وأما منافع الدين فالثواب الحاصل على حسن العشرة مع الأهل والوثاب الحاصل على الانقياد لأحكام الله تعالى وتكاليفه .

أما قرئته تعالى (ولا تتخذوا آيات الله هزواً) ففيه وجوه (الأول) أن من نسي ظم يفعله يبد أن نصب نفسه منصب من يطيع ذلك الأمر ، يقال فيه أنه استهزأ بهذا الأمر ويلعب به ، فعلى هذا كل من أسر بانه تهب عليه طاعة الله وطاعة رسوله ، ثم وصلت إليه هذه التكاليف التي تقدم ذكرها في العدة والرجعة والخلع وترك المضارة فلا يقتصر لأدائها ، كان كالمتبري بها ، وهذا تهديد عظيم للمصاة من أهل الصلاة (وثانيها) المراد : ولا تساعوا في تكاليف الله كما يتساع فيها يكرن من باب الهزل والبعث (والثالث) قال أبو العرداء : كان الرجل يطلق في الجاهلية ، ويقول : طلقك وأنا لا أحب ، ويمتنع ويشك ، ويقول مثل ذلك ، فأرسل الله تعالى هذه الآية ، فقرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال : من طلق ، أو حرر ، أو نسك ، فزعم أنه لا لعب فهو جده (والرابع) قال عطاء : المعنى أن المستنصر من الذنب إذا كان مصراً عليه أو على مثله ، كان كالمتبري . بآيات الله تعالى ، والأقرب هو الوجه الأول ، لأن قرئته (ولا تتخذوا آيات الله هزواً) تهديد ، والتهديد إذا ذكر بعد ذكر التكليف كان ذلك التهديد تهديداً على تركها ، لا على شيء آخر غيرها . وأعلم أنه

وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمَّا تَصَلُّوهُنَّ أَنْ يَتَكْفَنَ زُجْرَاهُنَّ
 إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يَوْمَ بُلَاهُ وَالْيَوْمِ
 الْآخِرِ ذَلِكَمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَظْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (٢٢٢)

تعالى لما رغبهم في أداء التكاليف بما ذكر من التبريد ، رغبهم أيضاً في أدائها بأن ذكرهم أنواع
 نعمه عليهم ، فبدأ أولاً بذكرها على سبيل الإجمال فقال (واذكروا نعمة الله عليكم) وهذا يتناول
 كل نعم الله على العبد في الدنيا وفي الدين ، ثم إنه تعالى ذكر بعد هذا نعم الدين ، وإنما خصها
 بالذكر لأنها أجل من نعم الدنيا ، فقال (وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به) والمعنى
 أنه إنما أنزل الكتاب والحكمة ليعظكم به ، ثم قال (واتقوا الله) أي في أوامره كلها ، ولا تخالفوه
 في نواهيه (واعلموا أن الله بكل شيء عليم) .

قوله تعالى (وإذا طلقتم النساء فلنن أجلهن فلا تمضوهن أن يتكفن أزواجهن إذا تراضوا
 بينهم بالمعروف ذلك يعظ به من كان منكم يَوْمَ بُلَاهُ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ أَزْكَى لَكُمْ وَأَظْهَرُ وَاللَّهُ
 يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) .

اعلم أن هذا هو الحكم السادس من أحكام الطلاق ، وهو حكم المرأة المطلقة بعد انقضاء العدة
 وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) في سبب نزول الآية وجهان (الأول) روى أن معقل بن يسار زوج أخته
 جميل بن عبد الله بن عاصم ، فطلقها ثم تركها حتى انقضت عدتها ، ثم ندم فجاء يعطها لنفسه ورضيت
 المرأة بذلك ، فقال لما معقل : إنه طلقك ثم تريد من مراجعتي وجهي من وجهك حرام إن راجعتي
 فأذن الله تعالى هذه الآية ، فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم معقل بن يسار وتلا عليه هذه الآية
 فقال معقل : رضى أنني لأمر ربي ، اللهم رضيت وسلمت لأمرك ، وأنكح أخته زوجها (والثاني)
 روى عن مجاهد والسدي أن جابر بن عبد الله كانت له بنت ثم طلقها زوجها وأراد رجعتها بعد
 العدة فأبى جابر ، فأذن الله تعالى هذه الآية ، وكان جابر يقول في نزلت هذه الآية .

(المسألة الثانية) المضل المنع ، يقال : مضل فلان أبنته ، إذا منعها من التزوج ، فهو مضلها
 ومضلها ، بضم المضاد وبكسرهما وأنشد الأعرابي .

وإن قصائدك تاصطنعني كرايم قد مضل من النكاح

وأصل المضل في اللغة الضيق ، يقال : مضلت المرأة إذا نصب الولد في بطنها ، وكذلك مضلت

الحياة ، وحصلت الأرض بالجيش إذا خافق بهم لكفرتهم ، قال أوس بن حجر :
 ترى الأرض منا بالنضاد مريضة ممضلة منا بجيش حررم
 وأعطى المريض الأطباء أى أعيام ، وسيمت العضة عضلة لأن القرى المحركة ، فنشوها منها ،
 ويقال : داء عضال ، للأمر إذا اشتد ، ومنه قول أوس :

وليس أخوك الدائم العهد بالذى يذمك إن ولى وبرضيك مقبلا
 ولكنه الساقى إذا كنت آمنا وصاحبك الأدنى إذا المرأضلا

(المسألة الثالثة) اختلف المفسرون فى أن قوله (فلا تمضون) خطاب لمن ؟ فقال
 الأكثرون إنه خطاب للأولياء ، وقال بعضهم إنه خطاب للأزواج ، وهذا هو المختار ، الذى يدل
 عليه أن قوله تعالى (وإذا طلقتم النساء فليئن أجلن فلا تمضون) جملة واحدة مركبة من شرط
 وجواب ، فالشرط قوله (وإذا طلقتم النساء فليئن أجلن) والجواب قوله (فلا تمضون) ولا شك
 أن الشرط وهو قوله (وإذا طلقتم النساء) خطاب مع الأزواج ، فوجب أن يكون الجواب وهو
 قوله (فلا تمضون) خطاباً معهم أيضاً ، إذ لو لم يكن كذلك لصار تقدير الآية : إذا طلقتم النساء
 أيها الأزواج فلا تمضون أيها الأولياء ، وحيط لا يكون بين الشرط وبين الجواب مناسبة أصلاً
 وذلك يوجب تفكك نظم الكلام وتزويه كلام الله عن مثله واجب ، فهذا كلام قوى متين فى تقرير
 هذا القول ، ثم إنه يتأكد بوجهين آخرين (الأول) أن من أول آية فى الطلاق إلى هذا الموضع
 كان الخطاب كله مع الأزواج ، والبينة ماجرى للأولياء ذكر فكان صرف هذا الخطاب إلى الأولياء
 حل خلاف النظم (والثانى) ما قبل هذه الآية خطاب مع الأزواج فى كيفية معاملتهم مع النساء قبل
 انقضاء المدة ، فإذا جعلنا هذه الآية خطاباً لهم فى كيفية معاملتهم مع النساء بعد انقضاء المدة كان
 الكلام متطفاً ، والترتيب مستقيماً ، أما إذا جعلناه خطاباً للأولياء لم يحصل فيه مثل هذا الترتيب
 الحسن العفيف ، فكان صرف الخطاب إلى الأزواج أولى .

حجة من قال الآية خطاب للأولياء وجوه (الأول) وهو حمدتهم الكبرى : أن الروايات
 المشهورة فى سبب نزول الآية دالة على أن هذه الآية خطاب مع الأولياء لا مع الأزواج ، ويمكن
 أن يجاب عنه بأنه لما وقع التمازج بين هذه الحجة وبين الحجة التى ذكرناها كانت الحجة التى
 ذكرناها أولى بالرحابة لأن المحافظة على نظم الكلام أولى من المحافظة على خبر الواحد وأيضاً فلأن
 الروايات متعارضة ، فروى عن بعض أنه كان يقول ، إن هذه الآية لو كانت خطاباً مع الأزواج
 لكانت إما أن تكون خطاباً قبل انقضاء المدة أو مع انقضائها ، والأول باطل لأن ذلك مستفاد
 من الآية ، فلو جعلنا هذه الآية على مثل ذلك المعنى كان تكراراً من غير فائدة ، وأيضاً فقد قال
 تعالى (لا تمضون أن يتكمن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف) غشى من المضل حال

حصول التراضي ، ولا يحصل التراضي بالنكاح إلا بعد التصريح بالحطبة ، ولا يجوز التصريح بالحطبة إلا بعد انقضاء المدة ، قال تعالى (ولا ترموا عقدتكم بالنكاح حتى يبلغ الكتاب أجله) (والثاني) أيضاً باطل لأن بعد انقضاء المدة ليس للزوج قدرة على عزل المرأة ، فكيف يصرف هذا النهي إليه ، ويمكن أن يجاب عنه بأن الرجل قد يكون بحيث يستند نفسه على مفارقة المرأة بعد انقضاء عدتها وتلقفه الفيرة إذا رأى من يخطبها ، وحديثه يعضلها عن أن ينكحها غيره إيماناً بحمد الصلح أو يدعي أنه كان راجعاً في المدة ، أو يدس إلى من يخطبها بالتهديد والوعيد ، أو يسيء القول فيها وذلك بأن يفسبها إلى أمور تضر الرجل عن الرغبة فيها ، فاقه تعالى نهى الأزواج عن هذه الأفعال وعرضهم أن ترك هذه الأفعال أذكرى لهم وأطهر من دنس الأثام .

(الحجة الثالثة) لم قالوا قوله تعالى (أن ينكحن أزواجهن) مثناه : ولا تمنعن من أن ينكحن الذين كانوا أزواجاً من قبل ذلك ، وهذا الكلام لا ينتمى إلا إذا جعلنا الآية خطاباً للأولياء ، لأنهم كانوا يمنعون من العودة إلى الذين كانوا أزواجاً من قبل ذلك ، فاما إذا جعلنا الآية خطاباً للأزواج ، فهذا الكلام لا يصح ، ويمكن أن يجاب عنه بأن معنى قوله (ينكحن أزواجهن) من يريدون أن يتزوجوهن فيكونون أزواجاً والعرب قد تسمى الشيء باسم ما يؤول إليه ، فهذا جملة الكلام في هذا الباب .

(المسألة الرابعة) تمسك القاضي رضي الله عنه بهذه الآية في بيان أن النكاح ينهد ولي لا يجوز وبني ذلك الاستدلال على أن الخطاب في هذه الآية مع الأولياء ، قال : وإذا ثبت هذا وجب أن يكون التزويج إلى الأولياء لا إلى النساء ، لأنه لو كان للمرأة أن تتزوج بنفسها أو توكل من يزوجها لما كان الولي قادراً على عزلها من النكاح ، ولو لم يقدر الولي على هذا العزل لما نهى الله عز وجل عن العزل ، وكيف نهى عن العزل كان قادراً على العزل ، وإذا كان الولي قادراً على العزل وجب أن لا تكون المرأة متمكنة من النكاح ، واعلم أن هذا الاستدلال بناء على أن هذا الخطاب مع الأولياء ، وقد تقدم ما فيه من المباحث ، ثم إن سلطنا هذه المقدمة لكن لم لا يجوز أن يكون المراد بقوله (ولا تمنعوهن) أن يخطبها ورأيها في ذلك ، وذلك لأن الغالب في النساء ألا يأمر أن يركن إلى رأي الأولياء في باب النكاح ، وإن كان الاستئذان الشرعي لمن ، وإن يكن تحضيد تديرهم وراهم ، وحديثه يكونون متمكنين من منهن فتمكنهم من تزويجهم ، فيكون النهي عملاً على هذا الوجه ، وهو منقول عن ابن عباس في تفسير الآية ، وأيضاً ثبت العزل في حق الولي من منع ، لأنه مهبط عسل لا يبق له أثر ، وهل هذا الوجه صدور العزل عنه خير من غير ، وتمسك أكبر حنفية رضي الله عنه بقوله تعالى (أن ينكحن أزواجهن) على أن النكاح ينهد ولي جاز ، وقال إنه

تعالى أحذف النكاح إليها إضافة الفعل إلى فاعله ، والتصرف إلى مباشره ، ونهى الولي عن منعها من ذلك ، ولو كان ذلك التصرف قاسداً لما نهى الولي عن منعها منه ، قالوا : وهذا النص متأكد بقوله تعالى (حتى تنكح زوجاً غيره) وبقوله (فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيها فعلن في أنفسهن بالمعروف) ويوجبها نفسها من الكفء فعل بالمعروف فوجب أن يصح ، وحقيقة هذه الإضافة على المباشر دون الخاطب ، وأيضاً قوله تعالى (وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها) دليل واضح مع أنه لم يحضر هناك ولي البتة ، وأجاب أصحابنا بأن الفعل كما يضاف إلى المباشر يضاف أيضاً إلى المتسبب ، يقال : نبى الأمير داراً ، وضرب ديناراً ، وهذا وإن كان مجازاً إلا أنه يجب المصدر إليه دلالة الأحاديث على بطلان هذا النكاح .

(المسألة الخامسة) قوله تعالى (فليئن أجلهن) محمول في هذه الآية على انقضاء العدة ، قال الغافى رضى الله عنه : دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين ، ومعنى هذا الكلام أنه تعالى قال في الآية السابقة (فليئن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف) ولو كانت عتدها قد انقضت لما قال (فأمسكوهن بمعروف) لأن إمساكها بعد انقضاء العدة لا يجوز ، ولما قال (أو سرحوهن بمعروف) لأنها بعد انقضاء العدة تكون مسرحة فلا حاجة إلى تسريحها ، وأما هذه الآية التي نحن فيها فالتى قاله تعالى نهى عن عضلنهن عن التزوج بالأزواج ، وهذا النهى إنما يحسن في الوقت الذى يمكنها أن تزوج فيه بالأزواج ، وذلك إنما يكون بعد انقضاء العدة ، لهذا هو المراد من قول الغافى رضى الله عنه ، دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين .
أما قوله تعالى (إذا تراضوا بينهم بالمعروف) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) في التراضى وجهان (أحدهما) ما وافق الشرع من عقد حلال ومهر جائز وشهود عدول (وثانيهما) أن المراد منه ما يمتد ما ذكرناه في قوله تعالى (ولا تمسكوهن ضرراً) فاستتوا) فيكون معنى الآية أن يرضى كل واحد منهما ما لزمه في هذا المقد لصاحبه ، حتى تحصل الصحة الجلية ، وتعمم اللفظة .

(المسألة الثانية) قال بعضهم : التراضى بالمعروف ، هو مهر المثل ، وفرعاً عليه مسألة فقيمة وهي أنها إذا تزوجت نفسها ونقصت من مهر مثلها نقصاناً فاحشاً ، فالنكاح صحيح عند أبي حنيفة ، والقول أن يترضى عليها بسبب النقصان عن المهر ، وقال أبو يوسف ومحمد : ليس . للولى ذلك .
حجة أبي حنيفة رحمه الله في هذه الآية هو قوله تعالى (إذا تراضوا بينهم بالمعروف) وأيضاً أنها بهذا النقصان أرادت إلحاق الصين بالاولياء ، لأن الأولياء يتضررون بذلك لأنهم يعمرون بقلة المهر ، ويتأخرون بكثرتها ، ولهذا يكتفون بالمهر القليل حياءً ، ويظهرون المهر الكثير رياءً ، وأيضاً فإن نساء المشرك يتضررون بذلك لأنه ربما وقعت الحاجة إلى إيجاب مهر المثل لبعضهن ،

فيعتبرون ذلك بهذا المهر القليل ، فلا جرم للأولياء أن يمنوها عن ذلك وينووا من نساء المشورة ثم أنه تعالى لما بين حكمة التكليف قرنه بالتهديد فقال (ذلك يرعظ به من كان منكم يومئذ بالله واليوم الآخر) وذلك لأن من حق الوعظ أن يتضمن التحذير من المخالفة كما يتضمن الترغيب في الموافقة ، فكانت الآية تهديداً من هذا الوجه .

وفي الآية سؤالان :

(السؤال الأول) لم وحد الكاف في قوله تعالى (ذلك) مع أنه يخاطب جماعة ؟ .

(والجواب) هذا جائز في الالة ، والتنبيه أيضاً جائز ، والقرآن نزل بالفتن جميعاً ، قال تعالى (ذلك مما على ربى) وقال (فذلكم الذى لفتنى فيه) وقال (يرعظ به) وقال (ألم أنهيكم عن تلكا الصخرة) .

(السؤال الثانى) لم خصص هذا الوعظ بالمؤمنين دون غيرهم ؟ .

(الجواب) لوجوه (أحدها) لما كان المؤمن هو المنتفع به حسن تخصيصه به كقوله (هدى للفتن) وهو هدى للكل ، كما قال (هدى للناس) وقال (إنما أنت منذر من يخشاها ، إنما تنذر من اتبع الذكر) مع أنه كان منذراً للكل ، قال (ليكون للعالمين نذيراً) (وثانيها) احتج بمصهم بهذه الآية على أن الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الدين ، قالوا : والدليل عليه أن قوله (ذلك) إشارة إلى ما تقدم ذكره من بيان الأحكام ، فلما خصص ذلك بالمؤمنين دل على أن التكليف بفروع الشرائع غير حاصل إلا في حق المؤمنين وهذا ضعيف ، لأنه ثبت أن ذلك التكليف عام ، قال تعالى (وقل على الناس حج البيت) (وثالثها) أن بيان الأحكام وإن كان عاماً في حق المكلفين ، إلا أن كون ذلك البيان وصفاً مختصاً بالمؤمنين ، لأن هذه التكاليف إنما توجب على الكفار على سبيل إثباتها بالدليل القاهر الملام المسحور ، أما المؤمن الذى يبرهققتها ، فإنها إنما تذكره وتشرح له على سبيل التنبيه والتحذير ، ثم قال (ذلكم أذكى لكم وأطهر) يقال : ذكا الورع إذا نما فقهه (أذكى لكم) إشارة إلى استحقاق الثواب الدائم ، وقوله (وأطهر) إشارة إلى إزالة الذنوب والمخاصى التى يكون حصولها سبباً لحصول العقاب ، ثم قال (وانه يعلم وأنتم لا تعلمون) والمعنى أن المكلف وإن كان يعلم وجه الصلاح في هذه التكاليف على الاجلة ، إلا أن التفصيل في هذه الأمور غير معلوم والله تعالى عالم فى كل ما أمر ونهى بالكيفية والكيفية بحسب الواقع وبحسب التقدير ، لأنه تعالى عالم بما لانهاية له من المعلومات ، فلما كان كذلك صح أن يقول (وانه يعلم وأنتم لا تعلمون) ويجوز أن يراد به والله يعلم من يعمل على وفق هذه التكاليف ومن لا يعمل بها وعلى جميع الوجوه فالمقصود من الآيات تقرير طريقة الوعد والوعيد .

وَالْوَالِدَتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْمِيَ الرِّضَاعَةَ
وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا
لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بَوْلَهُمَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بَوْلُهُ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا
فَصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا

الحكم الثاني عشر

في الرضاع

قوله تعالى (والوالدان برضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس إلا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك فإن أرادا فصالاً عن تراضٍ منهما وتشاورٍ فلا جناح عليهما) .
اعلم أن في قوله تعالى (والوالدان) ثلاثة أقوال (الأول) أن المراد منه ما أشرنا عليه في القبط وهو جميع الوالدين ، سواء كن مزدوجات أو مطلقات ، والدليل عليه أن القبط عام وما قام دليل التخصيص لوجب تركه على العموم .

(والقول الثاني) المراد منه : الوالدات المطلقات ، فقروا : والذي يدل على أن المراد ذلك وجهان (أحدهما) أن الله تعالى ذكر هذه الآية عقب آية الطلاق ، فكانت هذه الآية تمة تلك الآيات ظاهراً ، وسبب التعليل بين هذه الآية وبين ما قبلها أنه إذا حصلت الفرة حصل التباض والتعاضد ، وذلك يحصل للمرأة على إيداء الولد من وجهين (أحدهما) أن إيداء الولد يتضمن إيداء الزوج المطلق (والثاني) أنها ربما رغب في الزوج بزوج آخر ، وذلك يقتضي إقدامها على إعمال أمر الطفل فلما كان هذا الإحتمال قائماً لا يجرم ندم الله الوالدات المطلقات إلى رعاية جانب الأطفال والاعتناء بهمأنهم ، فقال (والوالدان برضعن أولادهن) والمراد المطلقات .

(الحجة الثانية لهم) ما ذكره السدي ، قال : المراد بالوالدان المطلقات ، لأن الله تعالى قال بعد هذه الآية (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن) ولو كانت الزوجية باقية لوجب على الزوج ذلك بسبب الزوجية لا لأجل الرضاع ، واعلم أنه يمكن الجواب عن الحجة الأولى أن هذه الآية مشتقة على حكم مستقل بنفسه ، فلم يجب تلقياً بما قبلها ، وعن الحجة الثانية لا يبعد أن تستحق

المرأة قدراً من المال لمكان الزوجية وقدراً آخر لمكان الرضاع فإنه لا منافاة بين الأمرين .
 (القول الثالث) قال الواحدي في البسيط : الأول أن يحمل على الزوجات في حال بقاء
 النكاح لأن المطلقة لا تستحق الكسوة وإنما تستحق الأجرة .
 فإن قيل : إذا كانت الزوجية باقية فهي مستحقة النفقة والكسوة بسبب النكاح سواء أَرْضَعَتْ
 المولود أو لم ترضع فما وجه تعليق هذا الاستحقاق بالإرضاع .
 قلنا . النفقة والكسوة يجبان في مقابلة التمكّن ، فإذا اشتغلت بالحضانة والإرضاع لم تنفرغ
 لخدمة الزوج فربما ترم ترم أن نفقتها وكسوتها تسقط بالخلل الواقع في خدمة الزوج قطعاً
 أنه ذلك اليوم بإيجاب الرزق والكسوة ، وإن اشتغلت المرأة بالإرضاع ، هذا كله كلام الواحدي
 رحمه الله .

أما قوله تعالى (يرضعن أولادهن) ففيه مسائلتان :

(المسألة الأولى) هذا الكلام وإن كان في القسط خيراً إلا أنه في المنى أمر وإنما جاز ذلك
 لوجهين (الأول) تقدير الآية : والوالدات يرضعن أولادهن في حكم الله الذي أوجبه ، إلا أنه
 حذف دلالة الكلام عليه (والثاني) أنه يكون معنى يرضعن : ليرضعن ، إلا أنه حذف ذلك
 لتصرف في الكلام مع زوال الإيهام .

(المسألة الثانية) هذا الأمر ليس أمر إيجاب ، وبدل عليه وجهان (الأول) قوله تعالى
 (فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن) ولو وجب عليها الرضاع لما استحققت الأجرة (والثاني)
 أنه تعالى قال بعد ذلك (وإن لم يرضعن فآتوهن أجورهن) وهذا نص صريح ، ومنهم من تمسك
 في نفي الوجوب عليها بقوله تعالى (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن) والوالدة قد تكون مطلقة
 فلم يكن وجوب رزقها على الوالد إلا بسبب الإرضاع ، فلو كان الإرضاع واجباً عليها لما وجب
 ذلك ، وفيه البحث الذي قدمناه ، إذا ثبت أن الإرضاع غير واجب على الأم فهذا الأمر محمول على
 التدب من حيث أن تربية الطفل بلبن الأم أصلح له من سائر الألبان ، ومن حيث إن شفقة الأم
 عليه أتم من شفقة غيرها هذا إذا لم يبلغ الحال في الولد إلى حد الاضطراب بأن لا يوجد غير الأم ،
 أو لاربعه الطفل إلا منها ، فوجب عليها عند ذلك أن ترضعه كما يجب على كل أحد مواصلة المضطر
 في الطعام .

أما قوله تعالى (حولين كاملين) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) أصل المحول من حال الشيء يحول إذا انقلب فالحول منقلب من الوقت
 الأول إلى الثاني ، وإنما ذكر الكمال لرفع التوهم من أنه على مثل قولهم أقام فلان بمكان كذا حولين
 أو شهرين ، وإنما أقام حولاً وبعض الآخر ، ويقولون : اليوم يومان مذ لم أره ، ويُعَدُّ يومون

يوماً وبعض اليوم الآخر.

(المسألة الثانية) أعلم أنه ليس التحديد بالحوالين تحديد إيجاب ويدل عليه وجهان (الأول) أنه تعالى قال بعد ذلك (لمن أراد أن يتم الرضاة) فلما خلق هذا الإتمام بإرادتنا ثبت أن هذا الإتمام غير واجب (الثاني) أنه تعالى قال (فإن أراداً فصلاً من تراض منهما وتجاوز فلا جناح عليهما) ثبت أنه ليس المقصود من ذكر هذا التحديد إيجاب هذا المقيد بل فيه وجوه (الأول) وهو الأصح أن المقصود منه قطع التنافع بين الزوجين إذا تنازعا في مدة الرضاة، فقدر الله ذلك بالحوالين حتى يرجعا إليه عند وقوع التنافع بينهما، فإن أراد الأب أن يقطعه قبل الحولين ولم ترض الأم لم يكن له ذلك، وكذلك لو كان على عكس هذا فأما إذا اجتمعا على أن يقطعا الولد قبل تمام الحولين فليهما ذلك.

(الوجه الثاني) في المقصود من هذا التحديد هو أن الرضاة حكماً عاصاً في الشريعة، وهو قوله صلى الله عليه وسلم «يحرم من الرضاة ما يحرم من النسب» والمقصود من ذكر هذا التحديد بيان أن الارتضاة مالم يقع في هذا الزمان، لا يفيد هذا الحكم، هذا هوذهب العاصي رضى الله عنه، وهو قول علي وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعطمة والقاسمي والزهري رضى الله عنهم، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه: مدة الرضاة ثلاثون شهراً.

حجة العاصي رضى الله عنه من وجوه:

(الحجة الأولى) أنه ليس المقصود من قوله (لمن أراد أن يتم الرضاة) هو القيام بحسب حاجة الصبي إلى ذلك، إذ من المعلوم أن الصبي كما يستغنى عن اللبن عند تمام الحولين، فقد يحتاج إليه بعد الحولين لضبط في تركيبه لأن الأطفال يتفاوتون في ذلك، وإذا لم يميز أن يكون المراد بانتمام هذا الحين، وجب أن يكون المراد هو الحكم المخصوص المتعلق بالرضاة، وعلى هذا التقدير تصير الآية دالة على أن حكم الرضاة لا يثبت إلا عند حصول الإرضاع في هذه المدة.

(الحجة الثانية) روى عن علي رضى الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال «لا رضاة بعد فصال» وقال تعالى (وفصاله في عامين).

(الحجة الثالثة) ما روى ابن عباس رضى الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال «لا يحرم من الرضاة إلا ما كان في الحولين».

(والوجه الثالث) في المقصود من هذا التحديد ما روى ابن عباس أنه قال لقي تصنع لستة أشهر أنها ترضع حولين كاملين، فإن رضعت لسبعة أشهر أرضعت ثلاثة وعشرين شهراً، وقال آخرون: الحولان هذا الحد في رضاة كل مولود، وحجة ابن عباس رضى الله عنه فيها أنه تعالى قال (وحمله وفصاله ثلاثون شهراً) دلل هذه الآية على أن زمان ما بين الحالتين هو هذا القدر من

الزمان ، فكان إزاداد في مدة إحدى الحالتين انتقص من مدة الحالة الأخرى .

(المسألة الثالثة) روى أن رجلاً جاء إلى علي رضي الله عنه فقال : تزوجت جارية بكراً وما رأيت به رية ، ثم ولدت ستة أشهر ، فقال علي رضي الله عنه قال الله (وحمله وفصاله ثلاثون شهراً) وقال تعالى (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين) فاحمل ستة أشهر الولد ولده ، وعن حم أنه جرى بأسراً وعصفت ستة أشهر ، فهاور في رجها ، فقال ابن عباس : إن عاصمتكم بكتاب الله خصمتكم ، ثم ذكر هاتين الآيتين واستخرج منهما أن أقل الحمل ستة أشهر .
أما قوله تعالى (لمن أراد أن يتم الرضاة) ففيه مسائلان :
(المسألة الأولى) قرأ ابن عباس رضي الله عنهما (أن يكمل الرضاة) وقرئ (الرضاة) بكسر الراء .

(المسألة الثانية) في كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها وجهان (الأول) أن تقدير الآية : هذا الحكم لمن أراد إتمام الرضاة ، وعن قتادة أنزل الله حولين كاملين ، ثم أنزل اليسر والتخفيف فقال (لمن أراد أن يتم الرضاة) والمعنى أنه تعالى جواز نقصان مدة هذه الآية (والثاني) أن اللام متعلقة بقوله (يرضعن) كما تقول (أرضعت فلانة لفلان ولده ، أي يرضعن حولين لمن أراد أن يتم الإرضاع من الألباء ، لأن الأب يجب عليه إرضاع الولد دون الأم لما بيناه .
أما قوله تعالى (وحمل المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) ففيه مسائل :
(المسألة الأولى) (المولود له) هو الوالد ، وإنما عبر عنه بهذا الاسم لوجوه (الأول) قال صاحب الكشاف : إن السبب فيه أن يعلم أنه الوالدات إنما ولدت الأولاد للأباء ، ولأنه ينسبون إليهم لا إلى الأمهات وأنشد للماورئ بن الرشيد :
وإنما أمهات الناس أوعية مستودعات وللآباء أبناء .

(الثاني) أن هذا تنبيه على أن الولد إنما يلحق بالوالد لكونه مولوداً على فراشه على ما قال صلى الله عليه وسلم « الولد لفرشه » فكانت له إذا ولدت المرأة الولد للرجل وعلى فراشه ، وجب عليه رعاية مصالحه ، فهذا تنبيه على أن سبب النسب والحاق مجرد هذا القدر (الثالث) أنه قيل في تفسير قوله (يا ابن أم) أن المراد منه أن الأم مصفقة على الولد ، فكان الفرض من ذكر الأم تذكير المصفقة ، فكذلك هنا ذكر الوالد بلفظ المولود له تنبيهاً على أن هذا الولد إنما ولد لأجل الأب ، فكان قصه عائداً إليه ، ورعاية مصالحه لازمة له ، كما قيل : كلمة لله ، وكلمة عليك .

(المسألة الثانية) أنه تعالى كما وصى الأم برعاية جانب العفل في قوله تعالى (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين) وصى الأب برعاية جانب الأم حتى تكون قادرة على رعاية

مصلحة الطفل فأمره برزئها وكسوتها بالمعروف ، والمعروف في هذا الباب قد يكون محدوداً بشرط وضد ، وقد يكون غير محدود إلا من جهة العرف ، لأنه إذا قام بما يكفيها في طعامها وكسوتها ، فقد استغنى عن تقدير الأجرة ، فانه إن كان ذلك أقل من قدر الكفاية لحقها من الجوع والعري ، فضررها يتعدى إلى الولد .

(المسألة الثالثة) أنه تعالى وصى الأم برعاية الطفل أولاً ، ثم وصى الأب برعايته ثانياً ، وهذا يدل على أن احتياج الطفل إلى رعاية الأم أشد من احتياجه إلى رعاية الأب ، لأنه ليس بين العقل وبين رعاية الأم واسطة البتة ، أما رعاية الأب فأنما تصل إلى الطفل بواسطة ، فانه يستأجر المرأة على إرضاعه وحضائه بالنفقة والكسوة ، وذلك يدل على أن حق الأم أكثر من حق الأب ، والأخبار المطابقة لهذا المعنى كثيرة مشهورة ، ثم قال تعالى (لا تكلف نفس إلا وسعها) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) التكليف : الإلزام ، يقال : كلفه الأمر فكلف وكلف ، وقيل : إن أصله من الكلف ، وهو الأثر على الوجه من السواد ، فمضى تكلف الأمر اجتهاد أن يبين فيه أثره وكلفه ألومه ما يظهر فيه أثره ، والوسع ما يسع الإنسان فيطيقه أخذه ، من سعة الملك أى العرض ، ولوضاق لسجته ، والسعة بمنزلة القدرة ، فلذا قيل : الوسع فوق الطاقته .

(المسألة الثانية) المراد من الآية أن أب هذا الصبي لا يكلف الإتيان عليه وعلى أمه ، إلا ما تسع له قدره ، لأن الوسع في اللغة ما تسع له القدرة ، ولا يبلغ استغراقها ، وبين أنه لا يلزم الأب إلا ذلك ، وهو نظير قوله في سورة الطلاق (فان أرخصتم لكم فأتوهن أجورهن) ثم قال (وإن لم تسرمن فسترضع له أخرى) ثم بين في النفقة أنها حل قدر إمكان الرجل بقوله (لينفق ذو سعة من سعته ، ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها) .

(المسألة الثالثة) المنزلة تمسكوا بهذه الآية على أن الله تعالى لا يكلف العباد إلا ما يقدرون عليه ، لأنه أخبر أنه لا يكلف أحداً إلا ما تسع له قدره ، والوسع فوق الطاقة ، فإذا لم يكلفه الله تعالى ما لا تسع له قدره ، فبأن لا يكلفه ما لا قدرة له عليه أولى .

ثم قال (لا تضار والله بولها) وفيه مسائل :

(للمسألة الأولى) قرأ ابن كثير وأبو عمرو وقتيبة عن الكسائي (لا تضار) بالرفع والباقون بالنصب ، أما الرفع فقال الكسائي والفراد إنه نسق على قوله (لا تكلف) قال علي بن عيسى : هذا غلط لأن النسق بلا إنما هو إخراج الثاني مما دخل فيه الأول نحو : ضربت زيداً فأمراً فاما أن يقال : يقوم زيد لا يقدر عمرو ، فهو غير جائز على النسق ، بل الصواب أنه مرفوع على الاستئناف في النبي كما يقال : لا يضرب زيد لا تقتل حمراً وأما النصب فمضى النبي ، والأصل لا تضار فأدغمت

الراء الأولى في الثانية ونضحت الثانية لانتقاء الساكنتين ، يقال : يضارز رجل زيدا ، وذلك لأن أصل الكلمة التضييق ، فأدغم إحدى الزايتين في الأخرى ، فصار لا تضار ، كما تقول : لا تردد ثم تدغم فتقول : لا تردد بالفتح قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه) وقرأ الحسن (لا تضار) بالكسر وهو جائز في اللغة ، وقرأ أبان عن حاصم (لا تضار) مطهرة الراء بكسرة على أن الفعل لها .

(المسألة الثانية) قوله (لا تضار) يحتمل وجهين كلاهما جائز في اللغة ، وإنما احتمل الوجهين نظرا لحال الإدغام الواقع في تضار (أحدهما) أن يكون أصله لا تضار بكسر الراء الأولى ، وحمل هذا الوجه تكون المرأة هي الفاعلة للضرار (والثاني) أن يكون أصله لا تضار بفتح الراء الأولى فتكون المرأة هي المقفولة بها الضرار ، وحمل الوجه الأول يكون المعنى : لا تفصل الأم الضرار بالآب بسبب إحصال الضرر إلى الولد ، وذلك بأن تمتنع المرأة من إرضاعه مع أن الآب ما امتنع عليها في النفقة من الرزق والكسوة ، فتلقي الولد عليه ، وحمل الوجه الثاني معناه : لا تضار ، أي لا يفصل الآب الضرار بالأم فينزع الولد منها مع رغبته في إرضاعها وشدة محبتها له ، وقوله (ولا مولود له بولده) أي : ولا تفعل الأم الضرار بالآب بأن تلقي الولد عليه ، والمعتين يرجعان إلى شيء واحد ، وهو أن ينفذ أحدهما صاحبه بسبب الولد .

فان قيل : لم قال (تضار) والفعل لواحد ؟

قلنا لوجوه (أحدها) أن معناه المباعدة ، فان إظهار من يؤذيك أقوى من إظهار من لا يؤذيك (والثاني) لا يضار الأم والآب بأن لا ترضع الأم أو يمنمها الآب وينزعه منها (والثالث) أن المتصور لكل واحد منهما بإضرار الولد إضرار الآخر ، فكان ذلك في الحقيقة مضارة .

(المسألة الثالثة) قوله (لا تضار والده بولدها) وإن كان خيرا في الظاهر ، لكن المراد منه انتهى ، وهو يتناول إساءتها إلى الولد بترك الرضاع ، وترك التمهد والحفظ .

وقوله (ولا مولود له بولده) يتناول كل المضار ، وذلك بأن يمنع الوالدة أن ترضعه وهي به أراى وقد يكون بأن يهين عليها النفقة والكسوة أو بأن يسيء العشرة فيجعلها ذلك على إضرارها بالولد ، فكل ذلك داخل في هذا انتهى والله أعلم .

أما قوله تعالى (وحمل الوارث مثل ذلك) فاعلم أنه لما تقدم ذكر الولد وذكر الوالدة وذكر الوارثات احتمل في الوارث أن يكون مضافا إلى واحد من هؤلاء ، والمسلم لم يدعها وجهاً يمكن القول به إلا وقال به بعضهم .

(فاقول الأول) وهو منقول عن ابن عباس رضى الله عنهما : أن المراد وارث الآب ، وذلك لأن قوله (وحمل الوارث مثل ذلك) معطوف على قوله (وحمل المولود له وزمن وكسوتهن

بالمعروف) وما بينهما اعتراض لبيان المعروف ، والمعنى أن المولود له إن مات فعلى وارثه مثل ماوجب عليه من الرزق والكسوة ، يعنى إن مات المولود له لزم وارثه أن يقوم مقامه فى أن يرزقها ويكسوها بالشروط المذكورة ، وهو رعاية المعروف وتجنب الضرر ، قال أبو مسلم الأصماني هذا القول ضعيف ، لأننا إذا حملنا اللفظ على وارث الولد والولد أيضاً وارثه ، أدى إلى وجوب نفقته على غيره ، حال ماله مال ينفق منه وإن هذا غير جائز ، ويمكن أن يجاب عنه بأن الصبي إذا ورث من أبيه مالا فإنه يحتاج إلى من يقوم بتمهده وينفق ذلك المال عليه بالمعروف ، ويدفع الضرر عنه ، وهذه الأشياء يمكن إيجابها على وارث الأب .

(القول الثانى) أن المراد وارث الأب يجب عليه عند موت الأب كل ما كان واجبا على الأب وهذا قول الحسن وتادة وأبي مسلم والقاضى ، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فى أنه أى وارث هو ؟ قيل : هو المصابت دون الأم ، والأخوة من الأم ، وهو قول عمروالحسن ومجاهد وصطاء وسفيان وإبراهيم وقيل : هو وارث الصبي من الرجال والنساء على قدر النصيب من الميراث ، وهو قول تادة وابن أبى ليلى ، قالوا : النفقة على قدر الميراث ، وقيل : الوارث من كان ذا رسم محرم دون غيرهم من ابن المولى وهو قول أبى حنيفة وأصحابه ، وأصل أن ظاهر الكلام يقتضى أن لأفضل بين وارث ووارث ، لأنه تعالى أطلق اللفظ فغير ذى الرسم بمنزلة ذى الرسم ، كأن العبد كالقريب ، والنساء كالرجال ، ولولا أن الأم خرجت من ذلك من حيث مر ذكرها بإيجاب الحق لها ، لصح أيضاً دخولها تحت الكلام ، لأنها قد تكون وارث كغيرها .

(القول الثالث) المراد من الوارث الباقي من الأجرين ، وجاء فى الدعاء المشهور : واجعله الوارث منا ، أى الباقي وهو قول سفيان وجماعة .

(القول الرابع) أراد بالوارث الصبي نفسه الذى هو وارث أبيه المتوفى فإنه إن كان له مال وجب أجر الرضاة فى ماله ، وإن لم يكن له مال أجبرت أمه على إرضاعه ، ولا يجبر على نفقة الصبي إلا الوالدان ، وهو قول مالك والقاضى .

أما قوله تعالى (مثل ذلك) فقيل من النفقة والكسوة عن إبراهيم ، وقيل : من ترك الاختيار عن الشعبي والزهري والضحك ، وقيل : منهما من أكثر أهل العلم .

أما قوله تعالى (فإن أرادوا فصلاً عن تراضٍ منهما وتشاور فلا جناح عليهما) فاعلم أن فى الآية مسائل :

(المسألة الأولى) فى الفصل قولان (الأول) أنه التقاطع لقوله تعالى (وحله وفصاه ثلاثون شهرا) وإنما سمي التقاطع بالفصل لأن الولد ينفصل عن الاختلاء بكن أمه إلى غيره من الإقرات قال الميرد : يقال فصل الولد عن الأم فصلاً وفصلاً ، وقرئ بهما فى قوله (وحله وفصاه) والفصل

أحسن ، لأنه إذا انفصل من أمه فقد انفصلت منه ، فينبغي فصلا نحو القتال والضراب ، وسمى الفصل فصلا لأنه مفصول عن أمه ، ويقال : فصل من البلد إذا خرج عنه وفارقه قال تعالى (فلما فصل طاووس بالجنود) واعلم أن حل الفصال هنا على الطعام هو قول أكثر المفسرين .

واعلم أنه تعالى لما بين أن الحولين الكاملين هو تمام مدة الرضاع وجب حل هذه الآية هل غير ذلك حتى لا يلزم التكرار ، ثم اختلفوا فمنهم من قال : المراد من هذه الآية أن الطعام قبل الحولين جائز ومنهم من قال : إنها تدل على أن الطعام قبل الحولين جائز ، وبمده أيضاً جائز وهذا القول مروى عن ابن عباس رضي الله عنهما .

حجة القول الأول أن ما قبل الآية لما دل على جواز الطعام عند تمام الحولين كان أيضاً دليلاً على جواز الزيادة على الحولين وإذا كان كذلك بقيت هذه الآية دالة على جواز الطعام قبل تمام الحولين فقط .

وحجة القول الثاني أن الولد قد يكون ضعيفاً فيحتاج إلى الرضاع ويضر به فطمه كما يضر ذلك قبل الحولين ، وأجاب الأولون أن حصول المضرة في الطعام بعد الحولين نادر وحل الكلام على المبرود واجب والله أعلم .

(القول الثاني) في تفسير الفصال ، وهو أن أبا مسلم لما ذكر القول الأول قال : ويحتمل معنى آخر ، وهو أن يكون المراد من الفصال إيقاع الفاصلة بين الأم والولد إذا حصل الفراض والتشاور في ذلك ولم يرجع بسبب ذلك ضرر إلى الولد .

(المسألة الثانية) في التفاسير في الفقة : استجماع الرأي ، وكذلك المعسرة والمسورة مفعلة منه كالمسورة ، وعثرت المسلة استخرجته ، وقال أبو زيد : عثرت الدابة وأشترتها أى أخرجتها لاستخراج جربها ، والشوار متاع البيت ، لأنه يظهر لناظر ، وقالوا : شورته تقشور ، أى خجلته ، والفارة هيئة الرجل ، لأنه ما يظهر من ذيه ويبدو من زينة ، والإشارة إخراج ما في نفسك ، وإظهاره للمخاطب بالنطق وبغيره .

(المسألة الثالثة) دلت الآية على أن الطعام في أقل من حولين لا يجوز إلا عند رضا الوالدين وعند المشاورة مع أرباب التجارب وذلك لأن الأم قد تحمل من الرضاع فتحاول الطعام والأب أيضاً قد يحمل من إحصاء الأجرة على الإرضاع ، وقد يحاول الطعام دفعا لذلك ، لكنهما قدما يتوافقان على الإضرار بالولد لغرض النفس ، ثم بتقدير توافقهما اعتبر المشاورة مع غيرهما ، وعند ذلك يبعد أن تحصل موازنة الكل على ما يكون فيه إضرار بالولد ، فبعد اتفاق الكل يدل على أن الطعام قبل الحولين لا يضره البتة فانظر إلى إحسان الله تعالى بهذا الطفل الصغير كم شرط في جواز إرضائه من الشرائط دفعا للمضارعة ، ثم عند اجتراح كل هذه الشرائط لم يصرح بالإفناء

وَأِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (٢٣٣)

بل قال (لا جناح عليكم) وهذا يدل على أن الإنسان كلما كان أكثر ضعفاً كانت رحمة الله به أكثر وحنايته به أشد.

قوله تعالى (وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير).

أعلم أنه تعالى لما بين حكم الأم وأنها أحق بالرضاع، بين أنه يجوز المدول في هذا الباب من الأم إلى غيرها ثم في الآية مسائل:

(المسألة الأولى) قال صاحب الكشاف: استرضع منول من أرضع، يقال: أرضعت المرأة الصبي واسترضعها الصبي، فتمديه إلى مفعولين، كما تقول: أتصح الحاجة واستنجحت الحاجة والمعنى: أريد تسترضعوا المراضع أولادكم، لحذف أحد المفعولين للاختصاص، منه، كما تقول: استنجحت الحاجة ولا تذكر من استنجحت، وكذلك حكم كل مفعولين لم يكن آخرهما جارة من الأول، وقال الواحدي (أن تسترضعوا أولادكم) أي لأولادكم وحذف اللام اجترأ بدلالة الإسترضاع، لأنه لا يكون إلا للأولاد، ولا يجوز دهرت ذيداً وأنت تريد لويد، لأنه تلبس ههنا بخلاف ما قلنا في الإسترضاع، ونظير حذف اللام قوله تعالى (وإذا كالوم أو وذنوم) أي كانوا لهم أو وذنوا لهم.

(المسألة الثانية) أعلم أنا قد بينا أن الأم أحق بالإرضاع، فأما إذا حصل مانع من ذلك فقد يجوز المدول منها إلى غيرها، منها ما إذا تزوجت آخر، فقيامها بحق ذلك الزوج بمنعها من الرضاع، ومنها أنه إذا طلقها الزوج الأول فقد تكره الرضاع حتى يتزوج بها زوج آخر، ومنها أن تأخذ المرأة يقول الولد إني للزوج المطلق وإيصاً له، ومنها أن تمرض أو ينقطع لبنها، فمست أحد هذه الوجوه إذا وجدنا مرضعة أخرى وقيل الطفل لبنها جاز المدول من الأم إلى غيرها، فأما إذا لم نجد مرضعة أخرى، أو وجدناها ولمسكن الطفل لا يقبل لبنها فهنا الإرضاع واجب على الأم.

أما قوله تعالى (إذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف) ففيه مسألتان:

(المسألة الأولى) قرأ ابن كثير وحده (ما آتيتم) مقصورة الالف، والباقيون (ما آتيتهم) محذرة الالف، أما المدققون: ما آتيتهم المرأة أي أردتم لبنها وأما القصر فتقديره: ما آتيتهم

وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ
وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ
وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٢٣٤﴾

به ، لحذف المقسولان في الأول وحذف لفظة (به) في الثاني لحصول العلم بذلك ، وروى شيان
عن حاتم (ما أوليتم) أي ما آتاكم الله وأقدركم عليه من الاجرة ، ونظيره قوله تعالى (وأنفقوا
بما جعلكم مستخلفين فيه) .

(المسألة الثانية) ليس التسليم شرطاً للجزاء والصحة ، وإنما هو نذير إلى الأولى والمقصود
منه أن تسليم الاجرة إلى المرحضة يبدأ بيد حتى تكون طيبة النفس راضية فيصير ذلك سبباً لصلاح
حال الصبي ، والإحتياط في مصالحه ، ثم إنه تعالى ختم الآية بالتحذير ، فقال (واتقوا الله وأطيعوا
أن الله بما تعملون بصير) .

الحكم الثالث عشر

عدة الرقاة

قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً فإذا
بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ) وفيه مسائل :
(المسألة الأولى) يتوفون معناه يموتون ويقبضون قال الله تعالى (الله يتوفى الأنفس حين
موتها) وأصل التوفى أخذ الشيء ، وأفياً كاملاً ، فمن مات فقد وجد عمره وأفياً كاملاً ، ويقال : توفى
فلان ، وتوفى إذا مات ، فمن قال : توفى . كان معناه قبض وأخذ ومن قال : توفى . كان معناه توفى
أجله واستوفى أكله وعمره وعليه قراءة على عليه السلام يتوفون بفتح الباء .

وأما قوله (ويذرون) معناه : يتركون ، ولا يستعمل منه الماضي ولا المصدر استثناءً عنه
يترك تركاً ، ومثله يدع في رفض مصدره وماضيه ، فهذان الفعلان العابر والامر منهما موجودان ،
يقال : فلان يدع كذا ويفر ويقال : دعه وفره أما الماضي والمصدر فهما موجودان منهما والأزواج
هنا النساء والعرب تسمى الرجل زوجاً وامرأته زوجة له ، وربما ألحقوا بها الماء .

(المسألة الثانية) قوله (والذين) مبتدأ ولا بد له من خبر ، واختلفوا في خبره على أقوال :
(الأول) أن المضاف محذوف والتقدير ، وأزواج الذين يتوفون منكم يتربصن (والثاني) وهو

قول الاخشى التفسير : يترى من بعدم إلا أنه أسقط لظهوره كقوله : السمن منوان بدم وقوله تعالى (ولن سير ونفقر إن ذلك من عزم الامور) (والتالث) وهو قول المبرد : والذين يتوفون منكم ويدون أزواجاً ، أزواجهم يترى من ، قال : وإشمار المبتدأ ليس بغير قال تعالى (قل أنا أنبئكم بشر من ذلك النار) يعني هو النار ، وقوله (نصير جميل) .

فان قيل : أنتم أخبرتم هنا مبتدأ مضاف ، وليس ذلك شيئاً واحداً بل شيئين ، والأمثلة التي ذكرتم المضمر فيها شيء واحد .

قلنا : كما ورد إشمار المبتدأ المفرد ، فقد ورد أيضاً إشمار المبتدأ المضاف ، قال تعالى (لا يترك قلب الذين كفروا في البلاد متاع قليل) والمعنى : تقليم متاع قليل (الرابع) وهو قول الكسائي والقراء ، أن قوله تعالى (والذين يتوفون منكم) مبتدأ ، إلا أن الفرض غير منطوق هنا ببيان حكم طائفة إليهم ، بل ببيان حكم طائفة إلى أزواجهم ، فلا جرم لم يذكر لذلك المبتدأ خبراً ، وأنكر المبرد والزجاج ذلك ، لأن معنى المبتدأ بدون الخبر محال .

(المسألة الثالثة) قد بينا فيما تقدم معنى التريض ، وبيننا الفائدة في قوله (بأنفسهم) وبيننا أن هذا وإن كان خيراً إلا أن المقصود منه هو الأمر ، وبيننا الفائدة في المدول من لفظ الأمر إلى لفظ الخبر .

(المسألة الرابعة) قوله (وعشراً) مذكور بلفظ التأنيف مع أن المراد عشرة أيام ، وذكرنا في المدونة وجوهاً (الأول) تغليب الليالي على الأيام وذلك أن ابتداء الشهر يكون من الليل ، فلما كانت الليالي هي الأوائل غلبت ، لأن الأوائل أقوى من التواني ، قال ابن السكيت : يقولون صمنا خمسا من الشهر ، فيغلبون الليالي على الأيام ، إذ لم يذكر في الأيام ، فإذا أظهروا الأيام قالوا صمنا خمسة أيام (الثاني) أن هذه الأيام أيام الحزن والمكروه ، ومثل هذه الأيام تسمى بالليالي على سبيل الاستعارة ، كقولهم : خرجنا ليالي الفتنة ، وجئنا ليالي إماره الحجاج (والتالث) ذكره المبرد ، وهو أنه إنما أنت العشر لأن المراد به المدة ، معناه وعشر ممد ، وتلك المدة كل مدة منها يوم وليلة (الرابع) ذهب بعض الفقهاء إلى ظاهر الآية ، فقال : إذا انقضى لها أربعة أشهر وعشر ليال حلت للأزواج ، فيتأول العشرة بالليالي ، وإليه ذهب الإوداعي وأبو بكر الاصم .

(المسألة الخامسة) روى عن أبي العالية أن الله سبحانه إنما حد العدة بهذا التقدير لأن الولد ينفخ فيه الروح في العشر بعد الأربعة ، وهو أيضاً منقول عن الحسن البصري .

(المسألة السادسة) أعلم أن هذه العدة واجبة في كل امرأة ماتت عنها زوجها إلا في صورتين (أحدهما) أن تكون أمة فإنها تمتد عند أكثر الفقهاء نصف عدة الحرة ، وقال أبو بكر الاصم : حدثنا عدة الحرائر ، وتمسك بظاهر الآية ، وأيضاً أنه تعالى جعل وضع الحمل في حق الحامل بدلا

عن هذه المدة ، ثم وضع الحمل مشترك فيه الحرة والرقية ، فكذا الاعتداد بهذه المدة يجب أن يشتركا فيه ، وسائر الفقهاء قالوا : التنصيف في هذه المدة ممكن ، وفي وضع الحمل غير ممكن ، فظهر الفرق .

(الصورة الثانية) أن يكون المراد إن كانت حاملا فإن عدتها تنقضي بوضع الحمل ، فإذا وضعت الحمل حلت ، وإن كان بعد وفاة الزوج بساعة ، وعن علي عليه السلام : تقرص أبعد الاجلين ، والحليل عليه القرآن والسنة .

أما القرآن قوله تعالى (وأولات الاحمال أجعلن أن يضمن حملن) ومن الناس من جعل هذه الآية مخصصة لمعوم قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويفرون أدواجا) والشافعي لم يقل بذلك لوجهين (الأول) أن كل واحدة من هاتين الآيتين أهم من الأخرى من وجه وأخص منها من وجه ، لأن الحامل قد يتوفى عنها زوجها وقد لا يتوفى ، كما أن التي توفى عنها زوجها قد تكون حاملا وقد لا تكون ، ولما كان الأمر كذلك امتنع جعل إحدى الآيتين مخصصة للأخرى (والثاني) أن قوله (وأولات الاحمال أجعلن أن يضمن حملن) إنما ورد حقيب ذكر المطلقات ، وربما يقول قائل : هي في المطلقة لا في المتوفى عنها زوجها . فظهر السبيل لم يعول الشافعي في الباب على القرآن ، وإنما عول على السنة ، وهي ما روى أبو داود بإسناده أن سبيعة بنت الحارث الأسلمية كانت تحت سعد بن خولة ، فتوفى عنها في حجة الوداع وهي حامل ، فولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر ، فلما طهرت من دمها تحملت للخطاب ، فقال لها بعض الناس : ما أنت بنا كح حتى تبرطك أربعة أشهر وعشر ، قالت سبيعة : فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فأخافني بأن قد حلفت حين وضعت حمل ، فأمرني بالتزوج إن بدا لي ، إذا عرفت هذا الأصل فهنا تخاريج (الأول) لا فرق في مدة الوفاة بين الصغيرة والكبيرة وقال ابن عباس : لأعدة عليها قبل الدخول وهذا قول متروك لأن الآية عامة في حق الكل .

(الحكم الثاني) إذا تمت أربعة أشهر وعشر انقضت عدتها ، وإن لم تر عادتها من الحيض فيها وقال مالك : لا تنقضي عدتها حتى ترى عادتها من الحيض في تلك الأيام ، مثلا إن كانت عادتها أن تحيض في كل شهر مرة فعليها في مدة الوفاة أربع حيض ، وإن كانت عادتها أن تحيض في كل شهرين مرة فعليها حيضتان ، وإن كانت عادتها أن تحيض في كل أربعة أشهر مرة فعليها حيضة واحدة ، وإن كانت عادتها أن تحيض في كل خمسة أشهر مرة فهنا تكفيها الشهور حجة الشافعي رحمه الله أن هذه الآية دللت على أنه تعالى أمر المتوفى عنها زوجها بهذه المدة ولم يرد على هذا القدر فوجب أن يكون هذا القدر كافيا ، ثم قال الشافعي : إنما إن ارتابت استبرأت نفسها من الريبة ، كما أن ذات الإقرار لو ارتابت وجب عليها أن تحتاط .

(الحكم الثالث) إذا مات الزوج فإن كان بقي من شهر الوفاة أكثر من عشرة أيام فالشهر الثاني والثالث والرابع يؤخذ بالأهلة سواء خرجت كاملة أو ناقصة، ثم تشكل الشهر الأول بالحامس ثلاثين يوماً، ثم تضم إليها عشرة أيام، وإن مات وقد بقي من الشهر أقل من عشرة أيام احتسب أربعة أشهر بعد ذلك بالأهلة وكل المشر من الشهر السادس.

(المسألة السابعة) أجمع الفقهاء على أن هذه الآية ناسخة لما بعدها من الإعتداد بالحرول وإن كانت متقدمة في التلاوة غير أن مسلم الأصماني قاله أبي نسخها، وستذكر كلامه من بعد إن شاء الله تعالى، والتضم في التلاوة لا يمنع التأخر في النزول، إذ ليس ترتيب المصحف على ترتيب النزول، وإنما ترتيب التلاوة في المصاحف هو ترتيب جبريل بأمر الله تعالى.

(المسألة الثامنة) اختلفوا في أن هذه العدة سببها الوفاة أو العلم بالوفاة، فقال بعضهم: ما لم تعلم بوفاة زوجها لا تمتد بانقضاء الأيام في العدة، واحتجوا بأنه تعالى قال (يتربصن بأنفسهن) ولا يحصل إلا إذا صدقت هذا التربص، وانقضى إلى التربص لا يحصل إلا مع العلم بذلك، والأكثرون قالوا السبب هو الموت، فلو انقضت المدة أو أكثرها ثم علمت خبر وفاة الزوج وجب أن تمتد بما انقضى، قالوا والدليل عليه أن الصغيرة التي لا علم لها يمكن في انقضاء عدتها انقضاء هذه المدة.

(المسألة التاسعة) المراد من تربصها بنفسها الامتناع عن النكاح، والامتناع عن الخروج من المنزل الذي توفي زوجها فيه: والامتناع عن التزين وهذا اللفظ كالمجمل لأنه ليس فيه بيان أنها تربص في أي شيء إلا أننا نقول: الامتناع عن النكاح يجمع عليه، وأما الامتناع عن الخروج من المنزل فواجب إلا عند الضرورة والحاجة، وأما ترك التزين فهو واجب، لما روى عن عائشة وحفصة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا يجمل لاسرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تعد على ميت فوق ثلاث ليال إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً، وقال الحسن والقصبي: هو غير واجب لأن الحديف يقتضي حل الإحداد لا وجوبه والله أعلم.

واحتجوا بما روى عن أسماء بنت عيسى قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: د وتلبي ثلاثاً ثم اصنعي ما شئت.

(المسألة العاشرة) احتج من قال: إن الكفار ليسوا غنطين بفروع الشرائع بقوله تعالى (والذين يترفون منكم) بقوله (منكم) خطاب مع المؤمنين، فدل على أن الخطاب بهذه القروح يختص بالمؤمنين فقط.

(وحجابه) أن المؤمنين لما كانوا مع العاملين بذلك خصمهم بالذكر كقوله (إنما أنتم منذر من يفسدوا) مع أنه كان منذرًا للكل، لقوله تعالى (ليكونن للعالمين نذيراً).

وأما قوله تعالى (فإذا بئس أهلين) فالمعنى إذا انقضت هذه المدة التي هي أجل العدة فلا جناح

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيهَا عَرَضْتُمْ بِهِ مِنْ خُطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي
أَنْفُسِكُمْ عِلْمَ اللَّهِ أَنْتُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا
أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا

عليكم قيل الخطاب مع الأولياء لأنهم الذين يتولون العقد، وقيل: الخطاب مع الحكام وصلاح
المسلمين، وذلك لأنهم إن تزوجوا في مدة العدة يجب على كل واحد منهم من ذلك إن قدر على
المنع، فإن عجز وجب عليه أن يستعين بالسلطان، وذلك لأن المقصود من هذه العدة أنه لا يؤمن
اشتهال فرجها على ما زوجها الأول، وفي الآية وجه ثالث وهو أنه (لا جناح عليكم) تقديره:
لا جناح على النساء وعلينكم، ثم قال (فيها فعلن في أنفسهن بالمعروف) أي ما يحسن عقلا وشرعا
لأنه عند المنكر الذي لا يحسن، وذلك هو الحلال من الزوج إذا كان مستجماً لشروط الصحة،
ثم ختم الآية بالتهديد، فقال (والله بما تعملون خير). بقى في الآية مسائل:

(المسألة الأولى) تمسك بعضهم في وجوب الاحداد على المرأة بقوله تعالى (فيها فعلن في
أنفسهن) فإن ظاهره يقتضي أن يكون المراد منه ما تنفرد المرأة بفعله، والنكاح ليس كذلك، فإنه
لا يتم إلا مع الغير فوجب أن يحمل ذلك على ما يتم بالمرأة وحدها من التزين والتعطيب وغيرهما.
(المسألة الثانية) تمسك أصحاب أبي حنيفة بهذه الآية في جواز النكاح بشير ولي، قالوا: إنها
إذا زوجت نفسها وجب أن يكون ذلك جائزا لقوله تعالى (ولا جناح عليكم فيها فعلن في أنفسهن)
وإضافة الفعل إلى الفاعل محمول على المباشرة، لأن هذا هو الحقيقة في اللفظة، وتمسك أصحاب
الشافعي رضي الله تعالى عنه في أن هذا النكاح لا يصح إلا من الولي لأن قوله (لا جناح عليكم)
خطاب مع الأولياء ولولا أن هذا المقيد لا يصح إلا من الولي وإلا لما صار مخاطبا بقوله (لا جناح
عليكم) وبالله التوفيق.

الحكم الرابع عشر

في خطبة النساء

قوله تعالى (ولا جناح عليكم فيها عرضتم به من خطبة النساء أو أكننتم في أنفسكم علم الله
أنكم ستذكرونهن ولكن لا تواعدوهن سرا إلا أن تقولوا قولا معروفا) وفيه مسائل:
(المسألة الأولى) التريض في اللغة ضد التصريح، ومثناه أن يضمن كلامه ما يصلح للدلالة

على مقصوده ويصلح للدلالة على غير مقصوده إلا أن إسماعله بجانب المقصود أعم وأرجح وأصله من مرض الشيء وهو جانبه كأنه يحوم حوله ولا يظهره ، ونظيره أن يقول المحتاج للمحتاج إليه : جئت لك لأسلم عليك ولا أنظر إلى وجهك الكريم ولذلك قالوا :

وحبيبك بالتسلیم متى نقاضياً

والتمريض قد يسمى تلويحاً لأنه يلوح منه ما يريد والفرق بين الكناية والتمريض أن الكناية أن تذكر الشيء بذكر لوازمه ، كقولك : فلان طويل النجاد ، كثر الرماد ، والتمريض أن تذكر كلاماً يحتمل مقصودك ويحتمل غير مقصودك إلا أن قرأت أحراك تؤكد حله على مقصودك ، وأما الخطبة فقال الفراء : الخطبة مصدر بمنزلة الخطب وهو مثل قولك : أنه الحسن العقدة والجلسة تزيد العقود والجلوس وفي اشتقاقه وجسمان (الأول) أن الخطب هو الأمر ، والقان يقال : ما خطبك ، أى ما شاكك ، فقولهم : خطب فلان فلانة ، أى سالها أمراً وشأناً في نفسها (الثاني) أصل الخطبة من الخطاب الذى هو الكلام ، يقال : خطب المرأة خطبة لأنه خاطب في عقد النكاح ، وخطب خطبة أى خاطب بالزجر والوعظ والخطب : الأمر العظيم ، لأنه يحتاج فيه إلى خطاب كثير .

(المسألة الثانية) النساء في حكم الخطبة على ثلاثة أقسام (أحدها) التي تجوز خطبتها تمريضاً وتصريحاً وهي التي تكون عالية من الأزواج والعدد لأنها لما جاز نكاحها في هذه الحالة فكيف لا تجوز خطبتها ، بل يستثنى منه صورة واحدة ، وهي ما روى الشافعي عن مالك من نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « لا يخطبن أحدكم على خطبة أخيه » ثم هذا الحديث وإن ورد مطلقاً لكن فيه ثلاثة أحوال .

(الحالة الأولى) إذا خطب امرأته فأجيب إليه صريحاً فهذا لا يحل لنفيه أن يخطبها لهذا الحديث .

(الحالة الثانية) إذا وجد صريح الإيجاب من الإجابة فهنا يحل لنفيه أن يخطبها .

(الحالة الثالثة) إذا لم يوجد صريح الإجابة ولا صريح الرد للقاضي فهذا قولان (أحدهما) أنه يجوز لغير خطبتها ، لأن السكوت لا يدل على الرضا (والثاني) وهو القديم وقول مالك : أن السكوت وإن لم يدل على الرضا لكنه لا يدل أيضاً على الكراهة ، فربما كانت الرغبة حاصلة من بعض الوجوه فتصير هذه الخطبة الثانية مزية لذلك القدر من الرغبة .

(القسم الثاني) التي لا تجوز خطبتها لا تصريحاً ولا تمريضاً ، وهي ما إذا كانت منكوبة فلا بد لأن خطبة إياها ربما صارت سبباً لتفويض الأمر على زوجها من حيث أنها إذا علمت رغبة الخاطب فربما حملها ذلك على الامتناع من تأدية حقوق الزوج ، والتسبب إلى هذا حرام ، وكذا

الرجمة فانها في حكم المنكوحة ، بدليل أنه يصح طلاقها وظاهرها ولما هنا ، وتمتد منه عدة الوفاة ، ويشاوران .

(القسم الثالث) أن يفصل في حقها بين التريض والتصریح وهي الممتدة غير الرجعية وهي أيضاً على ثلاثة أقسام :

(القسم الأول) التي تكون في عدة الوفاة فتجوز خطبتها لتريضاً لا تنصيحاً ، أما جواز التريض فلقلوه تعالى (لا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء) وظاهرة أنه للترقي عنها زوجها ، لأن هذه الآية مذكورة حقيب تلك الآية ، أما أنه لا يجوز التصريح ، فقال القاسمي : لما خصص التريض بعدم الجناح وجب أن يكون التصريح بخلافه ، ثم المنع يؤكد ذلك ، وهو أن التصريح لا يشتمل غير النكاح ، فلا يؤمن أن يجعلها الحرص على النكاح على الإخبار عن انقضاء العدة قبل أوأنا بخلاف التريض فانه يحتمل غير ذلك فلا يدهرها ذلك إلى الكذب .

(القسم الثاني) الممتدة من الطلاق الثلاث ، قال القاسمي رحمه الله في الآم : ولا أحب التريض لخطبتها ، وقال في القديم والإملاء : يجوز لأنها ليست في النكاح ، فأشبهت الممتدة من الوفاة وجه المنع هو أن الممتدة من الوفاة يؤمن عليها بسبب الخطبة الحياية في أمر العدة فان حدثها تنقض بالأشهر أما مهنا تنقض حدثها بالإفراء فلا يؤمن عليها الحياية بسبب رغبتها في هذا الخطاب وكيفية الحياية هي أن تغير بانقضاء حدثها قبل أن تنقض .

(القسم الثالث) البان التي يحمل لزوجها نكاحاً في حدثها ، وهي المختلة والتي انضخ نكاحها بسبب أو حنة أو إحصاء تفقته فهنا لزوجها التريض والتصریح ؛ لأنه لما كان له نكاحاً في العدة فالتصریح أولى وأما غير الزوج فلا شك في أنه لا يحمل له التصريح وفي التريض قولان (أحدهما) يحمل كالمترقي عنها زوجها والمطلقه ثلاثاً (والثاني) وهو الأصح أنه لا يحمل لأنها معتدة تحمل للزوج أن ينسكحها في حدثها فلم يحمل التريض لها كالرجعية .

(للسألة الثالثة) قال القاسمي : والتريض كثير ، وهو كقوله : رب راغب فيك ، أو من يجد منك ؟ أو لست بأيم وإذا حلفت فأدين ، وذكر سائر المفسرين من ألفاظ التريض : إنك بليبة وإنك لصاحه ، وإنك لنافه ، وإن من عزمي أن أتزوج ، وإن فيك لراغب .

أما قوله تعالى (أو أكنتم في أنفسكم) فاعلم أن الإكناح الإخفاء والستر قال الفراء : للعرب في أكنتم الشيء أي سترته لثنان : كنتم وأكنتم في الكن وفي النفس بمعنى ، ومنه (وما تكن صدورهم ، ويضمكنون) وقرئ قوم بينهما ، فقالوا : كنتم الشيء إذا صنته حتى لا تصيبه آفة ، وإن لم يكن مستوراً يقال : درمكنون ، وجارية مكنزة ، ويضمكنون ، مصون عن التدرج وأما أكنتم فعنهما أخبرت ، ويشتمل ذلك في الشيء الذي يخفيه الإنسان ويستره عن غيره ،

وهو عند أئمتنا وأظهرت، والقصود من الآية أنه لا حرج في التبريض للمرأة في عدة الوفاة ولا فيها يضمره الرجل من الرغبة فيها .

فان قيل : إن التبريض بالخطبة أعظم حالا من أن يميل قلبه إليها ولا يذكر شيئاً فلما قدم جواز التبريض بالخطبة كان قوله بعد ذلك (أو أكنتم في أنفكم) جارياً مجرى إيضاح الواضحات .
قلنا : ليس المراد ما ذكرتم بل المراد منه أنه أباح التبريض وحرم التصريح في الحال ، ثم قال (أو أكنتم في أنفكم) والمراد أنه يعقد قلبه على أنه سيصرح بذلك في المستقبل ، فالآية الأولى إباحة للتبريض في الحال ، وتحريم التصريح في الحال ، والآية الثانية إباحة لأن يعقد قلبه على أنه سيصرح بذلك بعد انقضاء زمان العدة ، ثم أنه تعالى ذكر الوجه الذي لأجله أباح ذلك ، فقال (علم الله أنكم ستذكرونهن) لأن شهوة النفس إذا حصلت في باب النكاح لا يكاد يفلو ذلك المشتى من العزم والغنى ، فلما كان دفع هذا الخاطر كالشبه الفاعل أسقط تعالى عنه هذا الحرج وأباح له ذلك .

ثم قال تعالى (ولكن لا تواعدوهن سرأ) وفيه سؤالان :

(السؤال الأول) أين المستدرك بقوله تعالى (ولكن لا تواعدوهن سرأ) (الجواب) هو محذوف لدلالة ستذكرونهن عليه ، تقديره : (علم الله أنكم ستذكرونهن) فاذكروهن (ولكن لا تواعدوهن) .

(السؤال الثاني) ما معنى السر ؟

(والجواب) أن السر ضد الجهر والإعلان ، فيحتمل أن يكون السر هنا صفة المواعدة على سبيل : ولا تواعدوهن مواعدة سرية ويحتمل أن يكون صفة للموعود به على معنى ولا تواعدوهن بالشهر الذي يكون موصوفاً بوصف كونه سرأ ، أما على التقدير الأول وهو أظهر التقديرين ، فالمواعدة بين الرجل وبين المرأة على وجه السر لا تنفك ظاهراً عن أن تكون مواعدة بشيء من المنكرات ، ومنها احتمالات (الأول) أن يراد بها السر بالنكاح فيكون المعنى أن أول الآية إذن في التبريض بالخطبة وآخر الآية منع عن التصريح بالخطبة (الثاني) أن يراد بها بذكر الجماع والرفق ، لأن ذكر ذلك بين الأجنبي والأجنبية غير جائز ، قال تعالى لا زواج النبي صلى الله عليه وسلم (فلا تضمنن بالقول) أي لا تظنن من أمر الرفق شيئاً (فيقطع الذي في قلبه مرض) (الثالث) قال الحسن (ولكن لا تواعدوهن سرأ) بالزنا طعن القاضى في هذا الوجه ، وقال : إن المواعدة حرمة بالإطلاق لحمل الكلام ما يخص به الخطاب حال العدة أولى .

(والجواب) روى الحسن أن الرجل يدخل على المرأة ، وهو يمرض بالنكاح فيقول لها : دعيني أجاهدك فإذا أتممت حديثك أظهرت نكاحك ، فانه تعالى نهى عن ذلك (الرابع) أن يكون

وَلَا تَمْزُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ ٢٣٥

ذلك نبياً من أن يسار الرجل المرأة الأجنبية، لأن ذلك يورث نوح رية فيها (الخامس) أن يعاهدها بأن لا يتزوج أحداً سواها.

أما إذا حلنا السر على المهرود به فقيه وجوه (الأول) السر الجماع قال امرؤ القيس:

وأن لا يشهد السر أمثالي

وقال الفرزدق:

حوائج للأسرار إلا من أهلها وعطفن ما ظن النور المصنف

أي الذي شفه بهن، يعني أنهن حقائق بمن الجماع إلا من أزواجهن، قال ابن عباس رضي الله عنهما: المراد لا يصف نفسه لما فيقول: آتيك الأربعة والخمسة (الثاني) أن يكون المراد من السر النكاح، وذلك لأن الرطة يسمى سراً والنكاح سببه وتسمية الشيء باسم سببه جائز.

أما قوله تعالى (إلا أن تقولوا قولاً معروفاً) فقيه سؤال، وهو أنه تعالى بأى شيء يطلق هذا الاستثناء.

(وجوابه) أنه تعالى لما أذن في أول الآية بالتمريض، ثم نهى عن المسارة معها دفعا للرية والنية استغنى عنه أن يسارها بالقول المعروف، وذلك أن يمدحا في السر بالإحسان إليها، والاهتمام بشأها، والتكفل بمصالحها، حتى يصير ذكر هذه الأشياء الجلية مؤكداً لذلك التمريض والله أعلم.

قوله تعالى ﴿ولا تمزوا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله﴾ وأعلموا أن الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه وأعلموا أن الله غفور حلیم.

أعلم أن في لفظ العزم وجوهاً (الأول) أنه حيازة عن عقد القلب على فعل من الأفعال، قال تعالى (فإذا عزمتم فتوكل على الله) وأعلم أن العزم إنما يكون عزمًا على الفعل، فلا بد من الآية من إضمار فعل، وهذا اللفظ إنما يمدى إلى الفعل بمجرد (على) فيقال: فلان عزم على كذا إذا ثبت هذا كان تقدير الآية: ولا تمزوا على عقدة النكاح، قال سيوري: والحظ في هذه الأشياء لا يقاس، فبلى هذا تقدير الآية: ولا تمزوا عقدة النكاح أن تقدروها حتى يبلغ الكتاب أجله وللغرض منه المبالغة في النهي عن النكاح في زمان العدة فإن العزم متقدم على المعزوم عليه، فإذا ورد النهي عن العزم فلا يكون النهي متأكداً عن الإقدام على المعزوم عليه أولى.

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً

(القول الثاني) أن يكون المزم جارية من الإيجاب، يقال: هزمت عليكم، أى أوجبت عليكم ويقال: هذا من باب المزايم لأن باب الرخص، وقال عليه الصلاة والسلام: «هزمة من هزمت ربنا» وقال: «إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه» ولذلك فإن المزم بهذا المعنى جاز على الله تعالى، وبالوجه الأول لا يجوز.

إذا عرفت هذا فنقول: الإيجاب سبب الوجود ظاهراً، فلا يبعد أن يستفاد لفظ المزم في الوجود وعلى هذا قوله (ولا ترمزوا عقدة النكاح) أى لا تنقصوا ذلك ولا تنفثوه، ولا تفرغوا منه فعلاً، حتى يبلغ الكتاب أجله، وهذا القول هو اختيار أكثر المحققين.

(القول الثالث) قال القفال رحمه الله: «إنما لم يقل ولا ترمزوا على عقدة النكاح، لأن المعنى: لا ترمزوا طهين عقدة النكاح، أى لا ترمزوا طهين أن يمتد النكاح، كما تقول: هزمت عليك أن تعمل كذا».

فأما قوله تعالى (عقدة النكاح) فاعلم أن أصل العقد الفد، واليهود والإنكحة تسمى عقوداً لأنها تقدم كما يسد الحبل؟.

أما قوله تعالى (حتى يبلغ الكتاب أجله) ففي الكتاب وجهان (الأول) المراد منه: المكتوب والمعنى: تبلغ العدة المفروضة آخرها، وصارت منقضية (والثاني) أن يكون الكتاب نفسه في معنى الفرض كقوله (كتب عليكم الصيام) فيكون المعنى حتى يبلغ هذا التكليف آخره ونهايته، وإنما حسن أن يميز بين معنى: فرض، بلفظ (كتب) لأن ما يكتب يقع في النفوس أنه أثبت وأكد وقوله (حتى) هو غاية فلا بد من أن يفيد ارتفاع الخطر المتقدم، لأن من حق الغاية ضرب من الخطر أن تقتضى زواله.

ثم إنه تعالى ختم الآية بالتهديد فقال (واعلموا أن الله يعلم ما أنتمم فاحذروه) وهو تنبيه على أنه تعالى لما كان عالماً بالسر والبلاية، وجب الحذر في كل ما يفعله الإنسان في السر والملاية ثم ذكر يمد الوعيد الوعد، فقال (واعلموا أن الله غفور حلیم).

الحكم الخامس عشر

حكم المطلقة قبل الدخول

قوله تعالى (لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتوهن

وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمَقْتَرِ قَدَرُهُ مَتَّاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا
عَلَى الْمُحْسِنِينَ ﴿٢٣٦﴾

على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعاً بالمعروف حقاً على المحسنين .
اعلم أن أقسام المطلقات أربعة (أحدها) المطلقة التي تكون مفروضاً لها ومدخولاً بها وقد ذكر
الله تعالى فيها تقدم أحكام هذا القسم وهو أنه لا يؤخذ منه على الفراق شيء على سبيل الظلم ثم
أخبر أن لمن كمال المهر ، وأن عتتهن ثلاثة قروء .
(والقسم الثاني) من المطلقات ما لا يكون مفروضاً لها ولا مدخولاً بها وهو الذي ذكره
الله تعالى في هذه الآية ، وذكر أنه ليس لها مهر ، وأن لها المنة بالمعروف .
(والقسم الثالث) من المطلقات : التي يكون مفروضاً لها ، ولكن لا يكون مدخولاً بها وهي
المذكورة في الآية التي بعد هذه الآية ، وهي قوله سبحانه وتعالى (وإن طلقتموهن من قبل أن
تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة نصف ما فرضتم) وأعلم أنه تعالى بين حكم هذه غير المدخول بها
وذكر في سورة الاحزاب أنه لا عدة عليها البتة ، فقال (إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل
أن تمسوهن فإلكن لكم عليهن من عدة تتخذونها فنعموهن) .
(والقسم الرابع) من المطلقات : التي تكون مدخولاً بها ، ولكن لا يكون مفروضاً لها ، وحكم
هذا القسم مذكور في قوله (فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن) أيضاً القياس الجلي دال عليه
وذلك لأن الآية مجملة على أن الموطئة بالصيغة لها مهر المثل ، فالوطوء بنكاح صحيح أول هذا
الحكم ، فهذا التقسيم تنبيه على المقصود من هذه الآية ، ويمكن أن يمر من هذا التقسيم بعبارة
أخرى ، فيقال : إن عقد النكاح يوجب بدلاً على كل حال ، ثم ذلك البديل إما أن يكون مذكوراً
أو غير مذكور ، فإن كان البديل مذكوراً ، فإن حصل الدخول استقر له ، وهذا هو حكم المطلقات
التي ذكرهن الله تعالى قبل هذه الآية ، وإن لم يحصل الدخول سقط نصف المذكور بالطلاق ، وهذا
هو حكم المطلقات التي ذكرهن الله تعالى في الآية التي تلي . فحيث هذه الآية . فإن لم يكن البديل مذكوراً
فإن لم يحصل الدخول فهو هذه المطلقة التي ذكر الله تعالى حكمها في هذه الآية ، وحكمها أنه لا مهر
لها ، ولا عدة عليها ، ويجب عليه لها المنة ، وإن حصل الدخول لحكمها غير مذكور في هذه الآيات ،
إلا أنهم اتفقوا على أن الواجب فيها مهر المثل ، ولما نهينا على هذا التقسيم فلنرجع إلى التفسير .
أما قوله تعالى (لا جناح عليكم إن طلقتم النساء) فهذا نص في أن الطلاق جاتو ، وأعلم أن كثيراً
من أصحابنا يتمسكون بهذه الآية في بيان أن الجمع بين الثلاث ليس بمحرام ، قالوا : لأن قوله (لا جناح

عليكم إن طلقتم النساء) يتناول جميع أنواع التطبيقات ، بدليل أنه يصح استثناء الثلاث منها فيقال لا جناح عليكم إن طلقتم النساء إلا إذا طلقتموهن ثلاث طلاقات فإن هناك يثبت الجناح ، قالوا : وحكم الاستثناء إخراج ما ولواه لدخل ، ثبت أن قوله (لا جناح عليكم إن طلقتم النساء) يتناول جميع أنواع التطبيقات ، أخص حال الأفراد وحال الجمع ، وهذا الاستدلال هندی ضعيف ، وذلك لأن الآية دالة على الإذن في تحصيل هذه المسامية في الوجود ، ويكتفى في العمل به [دخاله في الوجود مرة واحدة ، ولهذا قلنا : إن الأمر المطلق لا يفيد التكرار ، ولهذا قلنا : إنه إذا قال لامرأته : إن دخلت الدار فأنت طالق انعقدت الطهارة على المرة الواحدة فقط ؛ ثبت أن هذا اللفظ لا يتناول حالة الجمع ، وأما الاستثناء الذي ذكره فقوله : بشكل هذا بالامرأته لا يفيد التكرار بالاتفاق من المحققين ، مع أنه يصح أن يقال : صسل إلا في الوقت الثنائي وصم إلا في اليوم الثنائي والله أعلم .

أما قوله تعالى (ما لم تمسوهن) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) فرا حرة والكسائي (تمسوهن) بالالف على المفصلة ، وكذلك في الأحزاب والباقر (تمسوهن) بنهر الف ، حرة حرة والكسائي أن بدن كل واحد يس بدن صاحبه ويتناسان جميعاً وأيضاً يدل على ذلك قوله تعالى (من قبل أن يتأسا) وهو إجماع وحجة الباقرين إجماعهم على قوله (ولم يمسن بشر) ولأن أكثر اللفاظ في هذا المعنى جاء على المعنى بفعل دون فاعل كقوله (لم يطمئن) وكقوله (فانسكروهن باذن أهلين) وأيضاً المراد من هذا المس : التفتين ، وذلك فعل الرجل ، ويدل في الآية الثانية على أن المراد من هذا المس التفتين ، وأما ما جاء في الطهارة من قوله تعالى (من قبل أن يتأسا) فالمراد به المسامة التي هي غير الجماع وهي حرام في الطهارة ، وبعض من قرأ (تمسوهن) قال : إنه بمعنى (تمسوهن) لأن فاعل قد يراد به فعل ، كقوله : طارقت النمل ، وطابت القس ، وهو كثير .

(المسألة الثانية) لقائل أن يقول : ظاهر الآية مفسر بأن نفي الجناح من المطلق مشروط بعدم

المس وليس كذلك فإنه لا جناح عليه أيضاً بعد المس .

وجوابه من وجوه (الأول) أن الآية دالة على إباحة الطلاق قبل المس مطلقاً ، وهذا الإطلاق غير ثابت بعد المس ، فإنه لا يحل الطلاق بعد المس في زمان الحيض ، ولا في الطهر الذي جامعها فيه ، فلما كان المذكور في الآية حل الطلاق على الإطلاق ، وحل الطلاق على الإطلاق لا يثبت إلا بشرط عدم المس ، صح ظاهر القنط .

(الوجه الثاني) في الجواب قال بعضهم : إن (ما) في قوله (ما لم تمسوهن) بمعنى (الذي) والتقدير : لا جناح عليكم إن طلقتم النساء الذي لم تمسوهن ، إلا أن (ما) اسم جامد لا ينصرف ،

ولا بين فيه الإعراب ولا العدد ، وعلى هذا التقدير لا يكون لفظ (ما) شرطاً ، فزوال السوال
 (الوجه الثالث) في الجواب ما يدور حوله القفال رحمه الله ، وحاصله يرجع إلى ما أقوله ،
 وهو أن المراد من الجناح في هذه الآية لزوم المهر ، فتقدر الآية : لا مهر عليكم إن طلقتم النساء .
 ما لم تمسوهن أو تفرضوا لمن فريضة ، بمعنى : لا يجب المهر إلا بأحد هذين الأمرين ، فإذا فقدنا
 جيباً لم يجب المهر ، وهذا كلام ظاهر إلا أننا نحتاج إلى بيان أن قوله (لا جناح) معناه لا مهر ،
 فنقول : إطلاق لفظ الجناح على المهر محتمل ، والدليل دل عليه فوجب المصير إليه ، وأما بيان
 الإحتمال فهو أن أصل الجناح في اللغة هو الثقل ، يقال : أجنحت السفينة إذا مالت لثقلها والذهب
 يسمى جناحاً لما فيه من الثقل ، قال تعالى (وليحملن أثقالهم وأثقالاً مع أثقالهم) إذا ثبت أن
 الجناح هو الثقل ، ولزوم أداء المال ثقل فكان جناحاً ، ثبت أن اللفظ محتمل له ، وإنما قلنا :
 إن الدليل دل على أنه هو المراد لوجهين (الأول) أنه تعالى قال (لا جناح عليكم إن طلقتم النساء
 ما لم تمسوهن أو تفرضوا لمن فريضة) نفي الجناح محدوداً إلى غاية وهي إما المسيس أو الفرض ،
 والتقدير : فوجب أن يثبت ذلك الجناح عند حصول أحد هذين الأمرين ثم إن الجناح الذي يثبت
 عند أحد هذين الأمرين هو لزوم المهر ، فوجب القطع بأن الجناح المنفي في أول الآية هو لزوم
 المهر (الثاني) أن إطلاق النساء قبل المسيس على قسمين (أحدهما) الذي يكون قبل المسيس وقبل
 تقدير المهر ، وهو المذكور في هذه الآية (والثاني) الذي يكون قبل المسيس وبعد تقدير المهر وهو
 المذكور في الآية التي بعد هذه الآية وهي قوله (وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم
 لهن فريضة) ثم إنه في هذا القسم أوجب نصف المفروض وهذا القسم كالمقابل لذلك القسم فيلزم
 أن يكون الجناح المنفي هناك هو المثبت ههنا ، فلما كان المثبت ههنا هو لزوم المهر وجب أن يقال :
 الجناح المنفي هناك هو لزوم المهر والله أعلم .

واعلم أننا قد ذكرنا في أول تفسير هذه الآية أن أقسام المطلقات أربعة ، وهذه الآية تكون
 مشتملة على بيان حكم ثلاثة أقسام منها ، لأنه لما صار تقدير الآية : لا مهر إلا عند المسيس أو عند
 التقدير ، عرف منه أن التي لا تكون بمسوسة ولا مفروضاً لها لا يجب لها المهر ، وعرف أن التي
 تكون بمسوسة ولا تكون مفروضاً لها والتي تكون مفروضاً لها ولا تكون بمسوسة يجب لكل
 واحدة منهما المهر ، فتكون هذه الآية مشتملة على بيان حكم هذه الأقسام الثلاثة .

(وأما القسم الرابع) وهي التي تكون بمسوسة ومفروضاً لها ، فبيان حكمه مذكور في الآية
 المتقدمة ، وعلى هذا التقدير تكون هذه الآيات مشتملة على بيان حكم هذه الأقسام الأربعة بالغام
 وهذا من لطائف السكيات والحدقة على ذلك .

(المسألة الثالثة) قال أبو بكر الأصم والزجاج: هذه الآية تدل على أن عقد النكاح بغير المهر جائز، وقال القاضي: إنها لا تدل على الجواز لكنها تدل على الصحة، أما بيان دلالتها على الصحة، فلا نه لو لم يكن صحيحاً لم يكن الطلاق مشروعاً، ولم تكن المنة لازمة، وأما أنها لا تدل على الجواز، فلا نه لا يلزم من الصحة الجواز، بدليل أن الطلاق في زمان الحيض حرام ومع ذلك واقع وصحيح.

(المسألة الرابعة) اتفقوا على أن المراد من المسيس في هذه الآية الدخول، قال أبو مسلم: وإنما كنى تعالى بقوله (تمسوهن) عن الجماع تأدياً للعباد اختيار أحسن الالفاظ فيما يتخاطبون به والله أعلم.

أما قوله تعالى (أو تفرضوا لمن فريضة) فالمعنى يقدر لها مقداراً من المهر يوجبه على نفسه، لأن الفرض في اللغة هو التقدير، وذكر كثير من المفسرين أن (أو) هنا بمعنى الواو، ويريد: ما لم تسموهن ولم تفرضوا لمن فريضة، كقوله (أو يديون) وأنت إذا تأملت فيها خصاصة علمت أن هذا التأويل مستكلف، بل خطأ قطعاً والله أعلم.

أما قوله تعالى (ومتسوهن) فاعلم أنه تعالى لما بين أنه لا مهر عند عدم المسيس، والتقدير بين أن المنة لها واجبة، وتفسير لفظ المنة قد تقدم في قوله (فمن تمتع بالمرأة إلى الحج). وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) المطلقات قسمان، مطلقة قبل الدخول، ومطلقة بعد الدخول، أما المطلقة قبل الدخول ينظر إن لم يكن فرض لها مهر فلها المنة بهذه الآية التي نحن فيها، وإن كان قد فرض لها فلا منة، لأن الله تعالى أوجب في حقها نصف المهر ولم يذكر المنة، ولو كانت واجبة لذكرها وقال ابن عمر: لكل مطلقة مئة إلا التي فرض لها ولم يدخل بها فحسبها نصف المهر، وأما المطلقة بعد الدخول سواء فرض لها أو لم يفرض، فهل تستحق المنة، فيه قولان: قال في القديم وبه قال أبو حنيفة: لا منة لها، لأنها تستحق المهر كالمطلقة بعد الفرض قبل الدخول، وقال في الجديد: بل لها المنة، وهو قول علي بن أبي طالب عليه السلام، والحسن بن علي، وابن عمر، والدليل عليه قوله تعالى (وللمطلقات متاع بالمعروف) وقال تعالى (فما لئن أمتعن) وكان ذلك في نساء دخل من النبي صلى الله عليه وسلم، وليس كالمطلقة بعد الفرض قبل المسيس، لأنها استحققت الصداق لا بمقابلة استباحة عرض فلم تستحق المنة والمطلقة بعد الدخول استحققت الصداق بمقابلة استباحة البعض فتجب لها المنة للإجماع بالفراق.

(المسألة الثانية) مذهب الشافعي وأبي حنيفة أن المنة واجبة، وهو قول شريح والضمي والزهري، وروى عن الفقهاء السبعة من أهل المدينة أنهم كانوا لا يرونها واجبة، وهو قول مالك

لنا قوله تعالى (ومنعوهن) وظاهر الأمر للإيجاب ، وقال (وللطوائف متاع) لجمل من كان أو في معنى الملك ، وحجة مالك أنه تعالى قال في آخر الآية (حقاً على المحسنين) لجمل هذا من باب الإحسان وإنما يقال : هذا الفعل إحسان إذا لم يكن واجباً فإن وجب عليه أداء دين فأداء لا يقال إنه أحسن ، وأيضاً قال تعالى (ما على المحسنين من سيل) وهذا يدل على عدم الوجوب ، والجواب عنه أن الآية التي ذكرتموها تدل على قولنا لأنه تعالى قال (حقاً على المحسنين) فذكره بكلمة (على) وهي للوجوب ، ولأنه إذا قيل : هذا حق على فلان ، لم يفهم منه التنبه بل الوجوب .

(المسألة الثالثة) أصل المنة والمتاع ما ينتفع به انتفاعاً غير باق بل منقضي عن قريب ، ولهذا يقال : الدنيا متاع ، ويسمى التلذذ تمتعاً لا لظاعفه بسرعة وقلة لبث .

أما قوله تعالى (على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) (الموسع) الفنى الذى يكون في سعة من غناه ، يقال : أوسع الرجل إذا كثر ماله ، واتسعت حاله ، ويقال : أوسعته كذا أى وسعته عليه ، ومنه قوله تعالى (وإنا لموسعون) وقوله (قدره) أى قدر إمكانه وطاقته ، فحذف المضاعف ، والمقتر الذى في ضيق من فقره وهو المحل الفقير ، وأقتر إذا افتقر .

(المسألة الثانية) قرأ ابن كثير ونافع وأبو بكر عن عاصم (قدره) يسكون الدال ، والباقيون قدره بفتح الدال ، وهما لثنتان في جميع معاني القدر ، يقال : قدر القوم أمرهم بقدرته قدرأ ، وهذا قدر هذا ، واحمل على رأسك قدر ما تطيق ، وقدر الله الرزق بقدره ويقدره قدرأ ، وقدرت الشيء بالشئ أقدره قدرأ ، وقدرت على الأمر أقدر عليه قدرة ، كل هذا يجوز فيه التحريك والتسكين ، يقال : هم يختصمون في القدر والقدر ، وخدمته بقدر كذا ويقدر كذا ، قال الله تعالى (فسألف أودية بقدرها) وقال (وما قدروا الله حق قدره) ولو حرك لكان جائزاً ، وكذلك (إنا كل شيء خلقناه بقدر) ولو خفف جاز .

(المسألة الثالثة) أن قوله تعالى (على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) يدل على أن تقدير المنة مفوض إلى الاجتهاد ، ولأنها كالنفقة التي أوجبها الله تعالى للزوجات ، وبين أن الموسع يخالف المقتر وقال الشافعي : المستحب على الموسع عادم ، وعلى المتروك ثلاثون درهماً ، وعلى المقتر مقنعة ، روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : أكثر المنة خادم وأقلها مقنعة ، وأى قدرأى جاز في جانب الكثرة والقلّة ، وقال أبو حنيفة المنة لا تزداد على نصف مهر المثل ، قال : لأن حال المرأة التي يسمى لها المهر أحسن من حال التي لم يسمى لها ، ثم لما لم يجب لها زيادة على نصف المسمى إذا طلقها قبل الدخول ، فلأن لا يجب زيادة على نصف مهر المثل أولى والله أعلم .

أما قوله تعالى (متاعاً بالمعروف) ففيه مسائلتان :

وَأِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً
فَنَصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُوَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ
وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا
تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٣٧﴾

(المسألة الأولى) معنى الآية أنه يجب أن يكون على قدر حال الزوج في الغنى والفقر، ثم اختلفوا فيهم من يعتبر حالها، وهو قول القاضي، ومنهم من يعتبر حال الزوج فقط قال أبو بكر الرازي رحمه الله في المنعة: يعتبر حال الرجل، وفي مهر المثل حالها، وكذلك في النفقة واحتج أبو بكر بقوله (وعلى الموسع قدره) واحتج القاضي بقوله (بالمعروف) فإن ذلك يدل على حالها لأنه ليس من المعروف أن يسوى بين الشريفة والوضيعة.

(المسألة الثانية) (متاعاً) تأكيد للمعروف، بمعنى: متعونه تمتعاً بالمعروف و (حقاً) صفة لمتاعه أي: متاعاً واجباً عليهم، أو حق ذلك حقاً على المحسنين، وقيل: نصب على الحال من قدره لأنه معرفة، والعامل فيه الطرف، وقيل: نصب على القطع.

وأما قوله (على المحسنين) ففي سبب تخصيصه بالذكر وجوه (أحدها) أن المحسن هو الذي ينتفع بهذا البيان: كقوله (إنما أنت منذر من مخاضها) (والثاني) قال أبو مسلم: المعنى أن من أراد أن يكون من المحسنين فهذا شأنه وطريقه، والمحبين هو المؤمن، فيكون المعنى أن العمل بما ذكرت هو طريق المؤمنين (الثالث) (حقاً على المحسنين) إلى أنفسهم في المسارعة إلى طاعة الله تعالى.

قوله تعالى (وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) إلا أن يعفو أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح وأن تعفوا أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم إن الله بما تعملون بصير.

أعلم أنه تعالى لما ذكر حكم المطلقة غير المسوسة إذا لم يفرض لها مهر، تكلم في المطلقة غير المسوسة إذا كان قد فرض لها مهر. وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) مذنب القاتني أن الخلوة لا تقرر المهر، وقال أبو حنيفة: الخلوة الصحيحة

تقرر المهر ، ويعنى بالخفوة الصحيحة : أن يخلوا بها ، وليس هناك مانع حسي ولا شرعي ، فالحسي نحو : الرق والقرن والمرض ، أو يكون ممهنا ثالث وإن كان نائماً ، والشرعي نحو : الحيض والنفساء وصوم الفرض وصلاة الفرض والإجماع المطلق سواء كان فرضاً أو نفلاً ، حجة الضائفة أن الطلاق قبل المسيس يوجب سقوط نصف المهر وهنا وجد الطلاق قبل المسيس فوجب القول بسقوط نصف المهر .

(بيان المقدمة الأولى) قوله تعالى (وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) قوله (فنصف ما فرضتم) ليس كلاماً تاماً بل لابد من إضمار آخر ليرتفع الكلام ، فاما أن يضمر (فنصف ما فرضتم) ساقط ، أو يضمر (فنصف ما فرضتم) ثابت والأول هو المقصود ، والثاني مرجوح لوجوه (أحدها) أن المعلق على الشيء بكلمة إن عدم ذلك الشيء ظاهراً ، فلو حملناه على الوجوب تركنا العمل بقضية التعليق ، لأنه غير منفي قبله ، أما لو حملناه على السقوط ، حملناه بقضية التعليق ، لأنه منفي قبله (وثانيها) أن قوله تعالى (وقد فرضتم لهن فريضة) يقتضى وجوب كل المهر عليه ، لأنه لما التزم لزمه الكل لقوله تعالى (أو فوا بالعقود) فلم تكن الحاجة إلى بيان ثبوت النصف قائمة لأن مقتضى لوجوب الكل مقتضى أيضاً لوجوب النصف إنما المحتاج إليه بيان سقوط النصف ، لأن عند قيام مقتضى لوجوب الكل كان الظاهر هو وجوب الكل ، فكان سقوط البعض في هذا المقام هو المحتاج إلى البيان ، فكان حل الآية على بيان السقوط أولى من حملها على بيان الوجوب (وثالثها) أن الآية الدالة على وجوب إيتاء كل المهر قد تقدمت كقوله (ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً) لحمل الآية على سقوط النصف أولى ، من حملها على وجوب النصف (ورابعها) وهو أن المذكور في الآية هو الطلاق قبل المسيس ، وكون الطلاق واقعاً قبل المسيس يناسب سقوط نصف المهر ، ولا يناسب وجوب شيء ، فلما كان المذكور في الآية ما يناسب السقوط ، لا ما يناسب الوجوب كان إضمار السقوط أولى ، وإنما استقصينا في هذه الوجوه لأن منهم من قال : إن معنى الآية : فنصف ما فرضتم واجب ، وتخصيص النصف بالوجوب لا يدل على سقوط النصف الآخر ، إلا من حيث دليل الخطأ ، وهو عند أبي حنيفة ليس بحجة ، فكان غرضنا من هذا الاختصاص دفع هذا السؤال .

(بيان المقدمة الثانية) وهي أن هنا وجد الطلاق قبل المسيس ، هو أن المراد بالمسيس إما حقيقة المس باليد أو جعل كناية عن الواقع ، وأيهما كان فقد وجد الطلاق قبله ، حجة أبي حنيفة قوله تعالى (وإن أودم استبدال زوج مكان زوج وآتيتهم إحداهن قطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً) إلى قوله (وقد أضنى بعضكم إلى بعض) وجه التسليم به من وجهين (الأول) هو أنه تعالى نهي عن أخذ المهر ، ولم يفصل بين الطلاق وعدم الطلاق إلا أن توافقنا على أنه خص الطلاق قبل الخفوة ،

ومن ادعى التخصيص منها فظليہ البيان (والثاني) أن الله تعالى نبى من أخذ المبر وحال بطة الإضفاء ، وهى الخلوة ، والإضفاء مشتق من الفضاء ، وهو المكان الخالى ، فدلنا أن الخلوة تقرر المبر .
وجوابنا عن ذلك أن الآية التى بمسكوا بها عامة ، والآية التى تمسكت بها خاصة والخاص مقدم على العام والله أعلم .

(المسألة الثانية) قوله (وقد فرضتم لمن فريضة) حال من مفعول (طلقتموهن) والتقدير : طلقتموهن حال ما فرضتم لمن فريضة .

أما قوله تعالى (إلا أن يفقون) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) إنما لم تسقط النون من (يفقون) وإن دخلت عليه (أن) الناصبة للأفعال لأن (يفقون) فعل النساء ، فاستوى فيه الرفع والنصب والجزم ، والنون فى (يفقون) إذا كان الفعل مسنداً إلى النساء ضمير جمع المؤنث ، وإذا كان الفعل مسنداً إلى الرجال فالتون علامة الرفع فذلك لم تسقط النون التى هى ضمير جمع المؤنث ، كما لم تسقط الواو التى هى ضمير جمع المذكر ، والساقط فى (يفقون) إذا كان للرجال الواو التى هى لام الفعل فى (يفقون) لا الواو التى هى ضمير الجمع ، والله أعلم .

(المسألة الثانية) المعنى : إلا أن يفقون المطلقات عن أزواجهن فلا يطالبنهم بنصف المبر ، وتقول المرأة : ما رأتى ولا خدمت ، ولا استمتع بى . فكيف أخذ منه شيئاً .

أما قوله تعالى (أو يفقوا الذى بيده عقدة النكاح) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) فى الآية قولان (الأول) أنه الزوج ، وهو قول حنبل بن أبى طالب عليه السلام ، وسعيد بن المسيب ، وكثير من الصحابة والتابعين وهو قول أبى حنيفة .

(والقول الثانى) أنه الول ، وهو قول الحسن ، ومجاهد وطهمة ، وهو قول أصحاب الباقى .
حجة القول الأول وجهه (الأول) أنه ليس للول أن يهب مهر موليته صغيرة كانت أو كبيرة فلا يمكن حمل هذه الآية على الولى (والثانى) أن الذى بيد الولى هو عقد النكاح ، فإذا عقد حصلت العقدة ، لأن بناء العقدة يدل على المفعول ، كالإكالة والقفمة ، وأما المصدر فالعقد كالإكل والقفم ، ثم من المعلوم أن العقدة الحاصلة بعد العقد فى يد الزوج لا فى يد الولى (والثالث) أن قوله تعالى (الذى بيده عقدة النكاح) معناه الذى بيده عقدة نكاح ثابت له لا لغيره ، كما أن قوله (ونهى النفس عن الهوى) فان الجنة هى المأوى أى نهى النفس عن الهوى الثابت له لا لغيره ، كانت الجنة ثابتة له ، فتكون مأواه (الرابع) ما روى عن جبير بن مطعم ، أنه تزوج امرأة فطلقها قبل أن يدخل بها فأكل الصداق ، وقال : أنا أحق بالعفو ، وهذا يدل على أن الصحابة فهموا من الآية العفو الصادر من الزوج .

حجة من قال : المراد هو الولي وجوه (الأول) أن الصادر من الزوج هو أن يعطيها كل المهر ، وذلك يكون هبة ، والهبة لا تسمى عفواً ، أجاب الأولون من هذا من وجوه (أحدها) أنه كان الغالب عندهم أن يسرق المهر إليها عند الزواج ، فإذا طلقها استحق أن يطالبها بنصف ماساق إليها ، فإذا ترك المطالبة فقد عفا عنها (وثانيها) سماه عفواً على طريق المشاكلة (وثالثها) أن العفو قد يراد به التسهيل يقال : فلان وجد المال صفوا صفوا ، وقد بينا وجه هذا القول في تفسير قوله تعالى (فمن عفى له من أخيه شيء) وعلى هذا عفو الرجل أن يمسك إليها كل الصداق على وجه السهولة .

أجاب القائلون بأن المراد هو الولي عن السؤال الأول بأن صدور العفو عن الزوج على ذلك الوجه لا يحصل إلا على بعض التقديرات والله تعالى ندب إلى العفو مطلقاً وحمل المطلق على المقيد خلاف الأصل ، وأجابوا عن السؤال الثاني أن العفو الصادر من المرأة هو الإبراء وهذا عفو في الحقيقة أما الصادر من الرجل محض الهبة فكيف يسمى عفواً ؟

وأجابوا عن السؤال الثالث بأنه لو كان العفو هو التسهيل لسكان كل من سهل على إنسان شيئاً يقال إنه عفا عنه ومعلوم أنه ليس كذلك .

(الحجة الثانية) لقائلين بأن المراد هو الولي هو أن ذكر الزوج قد تقدم بقوله عز وجل (وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن) فلو كان المراد بقوله (أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح) هو الزوج ، لقال : أو تعفو على سبيل المخاطبة ، فلما لم يفعل ذلك ، بل عبر عنه بلفظ المغاية ، علمنا أن المراد منه غير الزواج .

وأجاب الأولون بأن سبب المدول من الخطاب إلى الغيبة التنبيه على المعنى الذي من أجله يرغب الزوج في العفو ، والمعنى : إلا أن يعفو أو يعفو الزوج الذي حسبها بأن ملك عقدة نكاحها عن الأزواج ثم لم يكن منها سبب في الفراق وإنما قاربها الزوج ، فلا جرم كان حقيقاً بأن لا ينقصها من مهرها ويكمل لها صداقها .

(الحجة الثالثة) لقائلين بأنه هو الولي هو أن الزوج ليس بيده البتة عقدة النكاح ، وذلك لأن قبل النكاح كان الزوج أجنبياً عن المرأة ، ولا قدرة له على التصرف فيها بوجه من الوجوه ، فلا يكون له قدرة على إنكاحها البتة وأما بعد النكاح فقد حصل النكاح ولا قدرة على إبعاد الموجود بل له لا قدرة على إزالة النكاح ، والله تعالى أثبت العفو لمن في يده وفي قدرته عقدة النكاح ، فلما ثبت أن الزوج ليس له يد ولا قدرة على عقد النكاح ثبت أنه ليس المراد هو الزوج ، أما الولي فله قدرة على إنكاحها ، فكان المراد من الآية هو الولي لا الزوج ، ثم إن القائلين بهذا القول أجابوا عن دلائل من قال : المراد هو الزوج .

(أما الحجة الأولى) قالت الفملة قد يضاف إلى الفاعل تارة عند المباينة وأخرى عند

السبب يقال بنى الأمير داراً ، وحضر ديناراً ، والظاهر أن النساء إنما يرجعن فى مهماتهن وفى معرفة مصالحهن إلى أقوال الأولياء والظاهر أن كل ما يتعلق بأمر الزوج فإن المرأة لا تعرض فيه ، بل تفوضه بالكلىة إلى رأى الولي ، وعلى هذا التقدير يكون حصول المعفو باختيار الولي وبسببه فلهذا السبب أضيف المعفو إلى الأولياء .

(وأما الحجة الثانية) وهى قوله : الذى بيد الولي عقد النكاح لا عقدة النكاح ، قلنا : المقدة قد يراد بها المقد قال تعالى (ولا تموموا عقدة النكاح) سلبنا أن العقدة هى المقدة لكن تلك المقدة إنما حصلت وتكونت بواسطة المقد ، وكان عقد النكاح فى يد الولي ابتداءً ، فكانت عقدة النكاح فى يد الولي أيضاً بواسطة كونها من نتائج المقد ومن آثاره

(وأما الحجة الثالثة) وهى قوله : إن المراد من الآية الذى بيده عقدة النكاح لنفسه بلواه : أن هذا التقيد لا يقتضيه اللفظ لأنه إذا قيل : فلان فى يده الأمر والنهى والرفع والخفض فلا يراد به أن الذى فى يده الأمر نفسه ونهى نفسه بل المراد أن فى يده أمر غيره وهى غيره فكذلك هنا . (المسألة الثانية) لفهافى أن يتمسك بهذه الآية فى بيان أنه لا يجوز النكاح إلا بالولي ، وذلك لأن مجبور المفسرين أجمعوا على أن المراد من قوله (أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح) إما الزوج وإما الولي ، وبطل حله على الزوج لما بينا أن الزوج لا قدرة له البتة على عقدة النكاح ، فوجب حله على الولي .

إذا ثبت هذا فنقول : قوله (بيده عقدة النكاح) هذا يفيد الحصر لأنه إذا قيل : بيده الأمر والى مناه أنه بيده لا يد غيره ، قال تعالى (لكم دينكم) . أى لا لغيركم ، فكذلك هنا بيد الولي عقدة النكاح لا يد غيره ، وإذا كان كذلك فوجب أن يكون يد المرأة عقدة النكاح وذلك هو المطلوب والله أعلم .

قوله تعالى : (وأن تمفوا أقرب لتفوى) فيه مسائل :

(المسألة الأولى) هذا خطاب للرجال والنساء جميعاً إلا أن الغلبة للذكر إذا اجتمعوا مع الأنثى ، وسبب التخليب أن الذكورة أصل والتأنيب فرع فى اللفظ وفى المعنى أما فى اللفظ فلأنك تقول : قائم . ثم زيد التأنيب فتقول : قائمة . فاللفظ الدال على المذكر هو الأصل ، والدال على المؤنث فرع عليه ، وأما فى المعنى فلأن السكال للذكر والنقصان للأنثى ، فلهذا السبب متى اجتمع التذكير والتأنيب كان جانب التذكير مقلباً .

(المسألة الثانية) موضع (أن) رفع بالابتداء ، والتقدير : والمفوى أقرب لتفوى ، واللام بمعنى (لل) .

(المسألة الثالثة) معنى الآية : فهو بعنكم من بعض أقرب إلى حصول معنى التفوى وإنما

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ ﴿٢٣٨﴾

كان الأمر كذلك لوجهين (الاول) أن من سمح بترك حقه فهو محسن ، ومن كان محسناً فقد استحق الثواب ، ومن استحق الثواب نفي بذلك الثواب ما هو دونه من العقاب وأزاله (والثاني) أن هذا الصنع يدعوه إلى ترك الظلم الذي هو التقوى في الحقيقة ، لأن من سمح بحقه وهو له معرض تقرباً إلى ربه كان أبعد من أن يظلم غيره بأخذ ما ليس له بحق ، ثم قال تعالى (ولا تنسوا الفضل بينكم) وليس المراد منه النهي عن النسيان لأن ذلك ليس في الوسخ بل المراد منه الفرك ، فقال تعالى : ولا تتركوا الفضل والإفضال فيها بينكم ، وذلك لأن الرجل إذا تزوج بالمرأة فقد تعلق قلبها به ، فإذا طلقها قبل المسيس صار ذلك سبباً لتأذيها منه ، وأيضاً إذا كلف الرجل أن يبذل لها مهراً من فخر أن انتفع بها البتة صار ذلك سبباً لتأذيها منها ، فتدب تعالى كل واحد منهما إلى فعل يزيل ذلك التأذي عن قلب الآخر ، فتدب الزوج إلى أن يطيب قلبها بأن يسلم المهر إليها بالكلية ، وتدب المرأة إلى ترك المهر بالكلية ، ثم إنه تعالى ختم الآية بما يجري مجرى التهديد على العادة المألوفة ، فقال (إن الله بما تعملون بصير) .

الحكم السادس عشر

حكم المحافظة على الصلوات والصلاة الوسطى

قوله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين) .

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما بين للكافرين ما بين من معالم دينه ، وأوضح لهم من شرائع شرعه أمرهم بعد ذلك بالمحافظة على الصلوات وذلك لجوره (أحدها) أن الصلاة لما فيها من القراءة والقيام والركوع والسجود والخضوع والتخضوع تفيد انكسار القلب من هيبة الله تعالى ، وزوال الفرد عن الطبع ، وحصول الاتقياء لأوامر الله تعالى والابتعاد عن مناهيه ، كما قال (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) (والثاني) أن الصلاة تذكر العبد بجلالة الربوبية وذلة العبودية وأمر الثواب والعقاب فتد ذلك يسهل عليه الاتقياء للطاعة ولذلك قال (استعينوا بالصبر والصلاة) (والثالث) أن كل ما تقدم من بيان التكاح والطلاق والعدة اشتغال بمصالح الدنيا ، فأتبع ذلك بذكر الصلاة التي هي مصالح الآخرة ، وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) أجمع المسلمون على أن الصلاة المفروضة خمسة ، وهذه الآية التي نحن في تفسيرها دالة على ذلك ، لأن قوله (حافظوا على الصلوات) يدل على الثلاثة من حيث أن أقل الجمع ثلاثة ، ثم إن قوله تعالى (والصلاة الوسطى) يدل على شيء أزيد من الثلاثة ، وإلا لزم التكرار ،

والأصل عدمه ، ثم ذلك الزائد يمنع أن يكون أربعة ، وإلا فليس لها وسع ، فلا بد وأن ينضم إلى تلك الثلاثة عدد آخر يحصل به المجموع وسط ، وأقل ذلك أن يكون خمسة ، فهذه الآية دالة على وجوب الصلوات الخمسة بهذا الطريق ، واعلم أن هذا الاستدلال إنما يتم إذا بينا أن المراد من الوسع ما تكون وسع في العدد لا ما تكون وسع بسبب الفضيلة ونبين ذلك بالدليل إن شاء الله تعالى إلا أن هذه الآية وإن دلت على وجوب الصلوات الخمس لكنها لا تدل على أوقاتها ، والآيات الدالة على تفصيل الأوقات أربع :

(الآية الأولى) قوله (فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون) وهذه الآية آيةين آيات المواقيع بقوله (فسبحان الله) أى سبحوا الله معناه صلوا الله حين تمسون ، أراد به صلاة المغرب والعشاء (وحين تصبحون) أراد صلاة الصبح (وعشيا) أراد به صلاة العصر (وحين تظهرون) صلاة الظهر .

(الآية الثانية) قوله (أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل) أراد بالدلوك زوالها فدخل فيه صلاة الظهر ، والعصر ، والمغرب ، والعشاء ، ثم قال : (وقرآن الفجر) أراد صلاة الصبح .

(الآية الثالثة) قوله (وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها من آناء الليل فسبح وأطراف النهار) فن الناس من قال : هذه الآية تدل على الصلوات الخمس ، لأن الزمان إما أن يكون قبل طلوع الشمس أو قبل غروبها ، فالليل والنهار داخلان في هاتين القفتين .

(الآية الرابعة) قوله تعالى (وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفاً من الليل) فالمراد بطرفي النهار : الصبح ، والعصر ، وفعله (وزلفاً من الليل) المغرب والعشاء ، وكان بعضهم يتمسك به في وجوب الوتر ، لأن لفظ زلفاً جمع فأقله الثلاثة .

(المسألة الثانية) اعلم أن الأمر بالمحافظة على الصلاة أمر بالمحافظة على جميع شرائعها ، أى طهارة البدن ، والثوب ، والمكان ، والمحافظة على ستر العورة ، واستقبال القبلة ، والمحافظة على جميع أركان الصلاة ، والمحافظة على الاحتراز عن جميع مبطلات الصلاة سواء كان ذلك من أعمال القلوب أو من أعمال اللسان ، أو من أعمال الجوارح ، وأمر الأمور في الصلاة ، وحاية النية فانها هي المقصود الأصل من الصلاة ، قال تعالى (وأقم الصلاة لذكري) فن أدى الصلاة على هذا الوجه كان محافظاً على الصلاة وإلا فلا .

فان قيل : المحافظة لا تكون إلا بين اثنين ، كالخضاعة ، والمقاتلة ، فكيف المعنى هنا ؟ (والجواب) من وجهين (أحدهما) أن هذه المحافظة تكون بين العبد والرب ، كأنه قيل له : احفظ الصلاة ليحفظك الإله الذى أمرك بالصلاة وهذا كقوله (فاذكروني أذكركم) وفي الحديث « احفظ الله يحفظك » (الثاني) أن تكون المحافظة بين المصل والصلاة فكانه قيل : احفظ الصلاة

حتى تحفظك الصلاة ، وأعلم أن حفظ الصلاة للصلى على ثلاثة أوجه (الأول) أن الصلاة تحفظه عن المأثم ، قال تعالى (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) فمن حفظ الصلاة حفظته الصلاة عن الفحشاء (والثاني) أن الصلاة تحفظه من البلايا والمحن ، قال تعالى (واستعينوا بالصبر والصلاة) وقال الله (إن معكم لن أقيم الصلاة وآتيتم الزكاة) ومعناه : إن معكم بالنصرة والحفظ إن كنتم أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة (والثالث) أن الصلاة تحفظ صاحبها وتشفع له فيها ، قال تعالى (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله) ولأن الصلاة فيها القراءة ، والقرآن يشفع لقارئه ، وهو شافع مشفع وفي الخبر : إنه نهي البقرة وآل عمران كأنهما حماتان فيشهدان ويشفعان ، وأيضاً في الخبر : سورة الملك تصرف عن المتعبد بها جذاب القبر وتجادل عنه في الحشر وتقف في الصراط عند قدميه وتقول للشار لا ينيل لك عليه ، والله أعلم .

(المسألة الثالثة) اختلفوا في الصلاة الوسطى على سبعة مذاهب .

(فالقول الأول) أن الله تعالى أمر بالمحافظة عليها ، ولم يبين لنا أنها أي صلاة هي ، وإنما قلنا : إنه لم يبين لأنه لو بين ذلك لكان إما أن يقال : إنه تعالى بينها بطريق قطعي ، أو بطريق ظني والأول باطل لأنه يبان إما أن يكون بهذه الآية ، أو بطريق آخر قاطع ، أو خبر متواتر ولا يمكن أن يكون البيان حاصلًا في هذه الآية ، لأن عدد الصلوات خمس ، وليس في الآية ذكر لأولها وآخرها ، وإذا كان كذلك أمكن في كل واحدة من تلك الصلوات أن يقال : إنما هي الوسطى ، وإما أن يقال : يبان حصل في آية أخرى أو في خبر متواتر ، وذلك مفقود ، وأما بيانه بالطريق الظني وهو خبر الواحد والقياس فغير جاز ، لأن الطريق المفيد للظن معتبر في العمليات ، وهذه المسألة ليست كذلك ، فثبت أن الله تعالى لم يبين أن الصلاة الوسطى ما هي ؟ ثم قالوا : والحكمة فيه أنه تعالى لما خصها بمزيد التوكيد ، مع أنه تعالى لم يبينها جرم المرء في كل صلاة يؤديها أنها هي الوسطى فيصير ذلك داعياً إلى أداء الكل على نمط الكمال والتمام ، ولهذا السبب أعني الله تعالى ليلة القدر في رمضان ، وأعني ساعة الإجابة في يوم الجمعة ، وأعني اسمه الأعظم في جميع الأسماء ، وأعني وقت الموت في الأوقات ليكون المكلف خائفاً من الموت في كل الأوقات ، فيكون أتيا بالثبوت في كل الأوقات ، وهذا القول اختاره جمع من العلماء ، قال محمد بن سهرين : إن رجلاً سأل زيد بن ثابت عن الصلاة الوسطى فقال : حافظ على الصلوات كلها تصبها ، وعن الربيع بن خيثم أنه سأله واحد عنها ، فقال : يا ابن عم الوسطى واحدة منها لحافظ على الكل تكن محافظاً على الوسطى ثم قال الربيع : لو علمتها بمنينها لكنت محافظاً لها وبعضها لساثر من ، قال السائي : لا . قال الربيع : فإن حافظت عليهن فقد حافظت على الوسطى .

(القول الثاني) هي مجموع الصلوات الخمس وذلك لأن هذه الخمسة هي الوسطى من الطاعات وتقر به أن الإيمان ينفع وسبعون درجة ، أصلاً شهادة أن لا إله إلا الله ، وأدناها إمالة الأذى عن الطريق ، والصلوات المكتوبات دون الإيمان وفوق إمالة الأذى فهي واسعة بين الطرفين .

(القول الثالث) أنها صلاة الصبح ، وهذا القول من الصحابة قول علي عليه السلام ، وعمر وابن عباس ، وجابر بن عبد الله ، وأبي أمامة الباهلي ، ومن التابعين قول طاوس ، وعطاء ، وعكرمة ومجاهد ، وهو مذهب الشافعي رحمه الله والذي يدل على صحة هذا القول وجوه (الأول) أن هذه الصلاة تصل في الفليس فأولها يقع في الظلام فأشبهت صلاة الليل ، وآخرها يقع في الضوء فأشبهت صلاة النهار (الثاني) أن هذه الصلاة تؤدي بعد طلوع الصبح ، وقبل طلوع الشمس ، وهذا التقدير من الزمان لا تكون الظلة فيه تامة ، ولا يكون الضوء أيضاً تاماً ، فكأنه ليس بليل ولا نهار فهو متوسط بينهما (الثالث) أنه حصل في النهار التام صلاتان : الظهر والعصر ، وفي الليل صلاتان : المغرب والعشاء ، وصلاة الصبح كالمترسطة بين صلاتي الليل والنهار .

فإن قيل : فلهذه المعاني خاصة في صلاة المغرب قلنا : إننا نرجع صلاة الصبح على المغرب بكثرة فضائل صلاة الصبح على ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى (الرابع) أن الظهر والعصر مجعمان بعرفة بالافتراق ، وفي السفر عند الشافعي ، وكذا المغرب والعشاء ، وأما صلاة الفجر فهي منفردة في وقت واحد فكان وقت الظهر والعصر وقتاً واحداً ووقت المغرب والعشاء وقتاً واحداً ، ووقت الفجر متوسطاً بينهما ، قال القفال رحمه الله : وتحقيق هذا الاحتجاج يرجع إلى أن الناس يقولون : فلان وسط ، إذا لم يزل إلى أحد المحصنين ، فكان منفرداً بنفسه عنهما ، وأنه أعلم (الخامس) قوله تعالى (إن قرآن الفجر كان مفهوماً) وقد ثبت بالتواتر أن المراد منه صلاة الفجر ، وإنما جعلها مشهوداً لأنها تؤدي بحضرة ملائكة الليل وملائكة النهار .

إذا عرفت هذا فوجه الاستدلال بهذه الآية من وجهين (أحدهما) أن الله تعالى أفرد صلاة الفجر بالذكر ، فدل هذا على مزيد فضلها ، ثم إنه تعالى خص الصلاة الوسطى بمزيد التأكيد ، فيطلب على الظن أن صلاة الفجر لما ثبت أنها أفضل بتلك الآية ، وجب أن تكون هي المراد بالتأكيد المذكور في هذه الآية (والثاني) أن الملائكة تتعاقب بالليل والنهار ، فلا يتمتع ملائكة الليل وملائكة النهار في وقت واحد إلا صلاة الفجر ، فثبت أن صلاة الفجر قد أخذت بطرفي الليل والنهار من هذا الوجه ، فكانت كالشيء المتوسط (السادس) أنه تعالى قال بعد ذكر الصلاة الوسطى (وقوموا لله قانتين) قرن هذه الصلاة بذكر القنوت ، وليس في الشرع صلاة ثبت بأخبار الصحاح القنوت فيها إلا الصبح ، فدل على أن المراد بالصلاة الوسطى هي صلاة الصبح (السابع) لا شك أنه تعالى إنما أفرد بها بالذكر لأجل التأكيد ، ولا شك أن صلاة الصبح أحرج

الصلوات إلى التأكيـد ، إذ ليس في الصلاة أشق منها ، لأنها تحب على الناس في أوقات النوم ، حتى إن العرب كانوا يسمون نوم القهر المسيلة للفتنـا ، ولا شك أن ترك النوم اللذيذ الطيب في ذلك الوقت ، والدول إلى استعمال الماء البارد ، والخروج إلى المسجد والتأهب للصلاة شاق صعب على النفس ، فيجب أن تكون هي المراد بالصلاة الوسطى إذ هي أشد الصلوات حاجة إلى التأكيـد (الثامن) أن صلاة الصبح أفضل الصلوات ، وإذا كان كذلك وجب أن يكون المراد من الصلاة الوسطى صلاة الصبح ، إنما قلنا : إنها أفضل الصلوات لوجود (أحدها) قوله تعالى (الصابرين والصادقين) إلى قوله تعالى (والمستغفرين بالأسحار) لجلس غم طاعاتهم الشريفة وعبادتهم الكاملة بذكر كونهم مستغفرين بالأسحار ، ثم يجب أن يكون أعظم أنواع الاستغفار هو أداء الفرض ، لقوله عليه الصلاة والسلام حاكيا عن ربه تعالى « لن يقرب إلى المتقربون بمثل أداء ما اتفرضت عليهم » وذلك يقتضى أن أفضل الطاعات بعد الإيمان هو صلاة الصبح (وثانيها) ما روى فيها أن التكبيرة الأولى منها مع الجماعة خير من الدنيا وما فيها (وثالثها) أنه ثبت بالأخبار الصحيحة أن صلاة الصبح غصصة بالأذان مرتين : مرة قبل طلوع الفجر ، ومرة أخرى بعده وذلك لأن المقصود من المرة الأولى إيقاظ الناس حتى يقوموا ويتشربوا للوضوء (ورابعها) أن الله تعالى سماها بأسماء ، فقال في بني إسرائيل (وقرآن الفجر) وقال في النور (من قبل صلاة الفجر) وقال في الروم (وحين تصبحون) وقال عمر بن الخطاب : المراد من قوله (وإدبار النجوم) صلاة الفجر (وخامسها) أنه تعالى أقسم به فقال (والفجر وليال عشر) ولا يمارض هذا بقوله تعالى (والمصر إن الإنسان لفي خسر) فإنا إذا سلمنا أن المراد منه القسم بصلاة المصركلن في صلاة الفجر تأكيد ، وهو قوله (أقم الصلاة طرفي النهار) وقد بينا أن هذا التأكيـد لم يوجد في العصر (وسادسها) أن التنويع في أذان الصبح معتبر ، وهو أن يقول بعد الفراغ من الحيلتين : الصلاة خير من النوم مرتين ، ومثل هذا التأكيـد غير حاصل في سائر الصلوات (وسابعها) أن الإنسان إذا قام من منامه فكانه كان معموما ، ثم صار موجوفا ، أو كان ميتا ، ثم صار حيا ، بل كان الخلق كانوا في الليل كلهم أمواتا ، فصاروا أحياء ، فإذا قاموا من منامهم وشاربوا هذا الأمر العظيم من كمال قدرة الله ورحمته حيث أزال عنهم ظلمة الليل ، وظلمة النوم والغفلة ، وظلمة العجز والخير ، وأبدل الكل بالإحسان ، فلما العالم من النور ، والأبدان من قوة الحياة والعقل والفهم والمعرفة ، فلا شك أن هذا الوقت أبقى الأوقات بأن يشغل العبد بأداء العبودية ، وإظهار الخضوع والذلة والمسكنة ، ثبت بمجموع هذه البيانات أن صلاة الصبح أفضل الصلوات ، فكان حل الوسطى عليها أولى (التاسع) ما روى عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنه سئل عن الصلاة الوسطى ، فقال : كنت أرى أنها الفجر ، وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه صلى صلاة الصبح ثم قال : هذه

هي الصلاة الوسطى (المأشور) أن سنن الصبح أكد من سائر السنن ففرضها يجب أن يكون أقوى من سائر الفروض فنصرف التأكيد إليها أولى ، فهذا جملة ما يستدل به على أن الصلاة الوسطى هي صلاة الصبح .

(القول الرابع) قول من قال : إنها صلاة الظهر ، ويروي هذا القول عن عمر وزيد وأبي سعيد الخدري وأسامة بن زيد رضي الله عنهم ، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه ، واحتجوا عليه بوجوه (الأول) أن الظهر كان شاقاً عليهم لوقوعه في وقت القيولة وشدة الحر فنصرف المبالغة إليه أولى ، وعن زيد بن ثابت أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصل بالهجرة ، وكانت أثقل الصلوات على أصحابه ، وربما لم يكن وراءه إلا الصف والصفان ، فقال عليه الصلاة والسلام « لقد حممت أن أحرق على قوم لا يشهدون الصلاة بيوتهم » فنزلت هذه الآية (والثاني) صلاة الظهر تقع وسط النهار وليس في المكتوبات صلاة تقع في وسط الليل أو النهار غيرها (والثالث) أنها بين صلاتين نهاريتين : الفجر والمصر (الرابع) أنها صلاة بين البردين : برد الغداة وبرد العشي (الخامس) قال أبو العالية : صليت مع أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الظهر ، فلما فرغوا سألتهم عن الصلاة الوسطى ، فقالوا التي صليتها (السادس) روى عن عائشة رضي الله عنها أنها كانت تقرأ « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر » وجه الاستدلال أنها عطفت صلاة العصر على الصلاة الوسطى ، والمطوف عليه قبل المطوف ، والتي قبل المصر هي الظهر (السابع) روى أن قوماً كانوا عند زيد بن ثابت ، فأرسلوا إلى أسامة بن زيد وسألوه عن الصلاة الوسطى ، قال : هي صلاة الظهر كانت تقام في الهجرة (الثامن) روى في الأحاديث الصحيحة أن أول إمامة جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم كانت في صلاة الظهر ، فدل هذا على أنها أشرف الصلوات ، فكانت صرف التأكيد إليها أولى (التاسع) أن صلاة الجمعة هي أشرف الصلوات ، وهي صلاة الظهر ، فنصرف المبالغة إليها أولى .

(القول الخامس) قول من قال : إنها صلاة العصر ، وهو من الصحابة مروى عن علي عليه السلام وابن مسعود ، وابن عباس ، وأبي هريرة ، ومن الفقهاء : النخعي ، وقتادة ، والحناف ، وهو مروى عن أبي حنيفة ، واحتجوا عليه بوجوه (الأول) ما روى عن علي عليه السلام أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يوم الحندق « شغلونا عن الصلاة الوسطى ملائكة يوتهم وقبورهم نارا » وهذا الحديث رواه البخاري ومسلم وسائر الأئمة ، وهو عظيم الوقع في المسألة ، وفي صحيح مسلم « شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر » ومن الفقهاء من أجاب عنه فقال : العصر وسط ، ولكن ليس هي المذكورة في القرآن ، فهنا صلاتان وسطيان الصبح والمصر ، وأحدهما ثبت بالقرآن والآخر بالسنة ، كما أن الحرم حرامان : حرم مكة بالقرآن ، وحرم المدينة بالسنة ، وهذا الجواب متكلف

جداً (الثاني) قالوا روى في صلاة العصر من التأكيذ ما لم يرو في غيرها قال عليه الصلاة والسلام « من فاتته صلاة العصر فكأنما وتر أمه وماله » وأيضاً أقسم الله تعالى بها فقال (والعصر إن الإنسان لفي خسر) فدل على أنها أحب الساعات إلى الله تعالى (الثالث) أن العصر بالتأكيذ أولى من حيث إن المحافظة على سائر أوقات الصلاة أخف وأسهل من المحافظة على صلاة العصر ، والسبب فيه أمران (أحدهما) أن وقت صلاة العصر أخف الأوقات ، لأن دخول صلاة الفجر بطول يوم الفجر المستطير ضوؤه ، ودخول الظهر بظهور الزوال ، ودخول المغرب بغروب القرص ودخول المساء بغروب الشفق ، أما صلاة العصر فلا يظهر دخول وقتها إلا ينظر دقيق وتأمل عظيم في حال الظل ، فلما كانت معرفته أشق لا يجرم كانت الفضيلة فيها أكثر (الثاني) أن أكثر الناس عند العصر يكونون مشتغلين بالهمام ، فكان الإقبال على الصلاة أشق ، فكان صرف التأكيذ أولى هذه الصلاة أولى .

(الحجة الرابعة) في أن الوسطى هي العصر أشبه بالصلاة الوسطى لوجوه (أحدها) أنها متوسطة بين صلاة في شفع ، وبين صلاة هي وتر ، أما الشفع فالظهر ، وأما الوتر فالمغرب ، إلا أن المعاد أيضاً كذلك ، لأن قبلها المغرب وهي وتر ، وبعدها الصبح وهو شفع (وثانيها) العصر متوسطة بين صلاة نهارية وهي الظهر ، وليلية وهي المغرب (وثالثها) أن العصر بين صلاتين بالليل ، وصلاتين بالنهار .

(والقول السادس) أنها صلاة المغرب ، وهو قول أبي عبيدة السلياني ، وقبيصة بن ذؤيب ، والحجة فيه من وجهين (الأول) أنها بين يابض النهار وسواد الليل ، وهذا المعنى وإن كان حاصلًا في الصبح إلا أن المغرب يرجع بوجه آخر ، وهو أنه أزيد من الركعتين كما في الصبح ، وأقل من الأربع كما في الظهر والعصر والمساء ، فهي وسط في الطول والقصر .

(الحجة الثانية) أن صلاة الظهر تسمى بالصلاة الأولى ، ولذلك ابتداء جبريل عليه السلام بأماة فيها ، وإذا كان الظهر أول الصلوات كان الوسطى هي المغرب لا صلاة .

(القول السابع) أنها صلاة المساء ، قالوا لأنها متوسطة بين صلاتين لا يقصران ، المغرب والصبح ، وعن عثمان بن عفان رضى الله عنه ، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « ومن صلى المساء الآخرة في جماعة كان كقيام نصف ليلة » فهذا مجموع دلائل الناس وأقوالهم في هذه المسألة ، وقد تركت ترجيح بعضها فإنه يستدعي تطويلاً عظيماً ، والله أعلم .

(المسألة الرابعة) احتج الشافعي بهذه الآية على أن الوتر ليس بواجب ، قال : الوتر لو كان واجباً لكانت الصلوات الواجبة ستة ، ولو كان كذلك لما حصل لها وسطى ، والآية دللت على حصول الوسطى لها .

فان قيل : الاستدلال إنما يتم إذا كان المراد هو الوسطى في العدد وهذا ممنوع بل المراد من الوسطى القضية قال تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً) أى عدولاً وقال تعالى (قال أوسطهم) أى أعدلهم ، وقد أحكمتنا هذا الإشتقاق في تفسير قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً) وأيضاً لم لا يجوز أن يكون المراد الوسطى في المقدار كالمغرب فانه ثلاث ركعات وهو متوسط بين الإثنين وبين الأربع ، وأيضاً لم لا يجوز أن يكون المراد الوسطى في الصفة وهى صلاة الصبح فانها تقع في وقت ليس بنهاية في الظلة ولا غاية في الضوء .

(الجواب) أن الخلق الفاضل إما يسمى وسطاً لا من حيث إنه خلق فاضل ، بل من حيث أنه يكون متوسطاً بين رذيلتين هما طرقات الإفراط والتفريط ، مثل الفجاعة فانها خلق فاضل وهى متوسطة بين الجبن والتهور فيرجع حاصل الأمر إلى أن لفظ الوسط حقيقة فيما يكون وسطاً بحسب العدد ومجاز في الخلق الحسن والفعل الحسن من حيث إن من شأنه أن يكون متوسطاً بين الطرفين المذنبين ذكرناهما وحل اللفظ على الحقيقة أولى من حله على المجاز .
أما قوله : نعمله على ما يكون وسطاً في الزمان وهو الظاهر .

جوابه : أن الظاهر ليس بوسط في الحقيقة ، لأنها تؤدي بعد الزوال ، وهنا قد زال الوسط .

وأما قوله : نعمله على الصبح لكون وقت وجوبه وسطاً بين وقت الظلة وبين وقت التور ، أو على المغرب لكون عددها متوسطاً بين الإثنين والأربعة .

جوابه : أن هذا محتمل وما ذكرناه أيضاً محتمل ، فوجب حل اللفظ على الكل فهذا هو وجه الاستدلال في هذه المسألة بهذه الآية بحسب الإسكان والله أعلم .

أما قوله تعالى (وقوموا لله قانتين) ففيه وجوه (أحدها) وهو قول ابن عباس أن القنوت هو الدعاء والذكر ، واحتج عليه بوجهين (الأول) أن قوله (حافظوا على الصلوات) أمر بما في الصلاة من الفعل ، فوجب أن يحمل القنوت على كل ما في الصلاة من الذكر ، ففنى الآية : وقوموا لله ذا كرين داعين منقطعين إليه (والثاني) أن المفهوم من القنوت هو الذكر والدعاء ، بدليل قوله تعالى (أمن هو قانت آناء الليل ساجداً وقائماً) وهو المعنى بالقنوت في صلاة الصبح والوتر ، وهو المفهوم من قولهم : قنت على فلان لأن المراد به الدعاء عليه .

(والثقل الثاني) (قانتين) أى مطيعين ، وهو قول ابن عباس والحسن والقمي وسعيد بن جبيرة وطاوس وقادة والضحاك ومقاتل ، الدليل عليه وجهان (الأول) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « كل قنوت في القرآن خير الطاعة » (الثاني) قوله تعالى في أزواج الرسول صلى الله عليه وسلم (ومن يفتنك فتنك الله ورسوله) وقال في كل النساء (فالصالحات قانتات)

فَإِنْ خَتَمَ فَرَجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمْتُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَيْكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ﴿٢٢٩﴾

فالقنوت عبارة عن إكمال الطاعة وإتمامها ، والاحتراز عن إيقاع الخلل في أركانها وسننها وآدابها ، وهو ذكر لمن لم يبال كيف صلى لطيف وانصر على ما هو به . وذهب إلى أنه لا حاجة به إلى صلاة العباد ، ولو كان كما قال لوجب أن لا يصل رأساً ، لأنه يقال : كما لا يحتاج إلى الكثير من جاداتنا ، فكذلك لا يحتاج إلى القليل وقد صلى الرسول صلى الله عليه وسلم والرسول والسلف الصالح فأطالوا وأظهروا الخشوع والاستكانة وكانوا أعلم بالله من هؤلاء الجهال .

(القول الثالث) (قاتنين) : ساكتين ، وهو قول ابن مسعود وزيد بن أرقم : كنا نتكلم في الصلاة فيسلم الرجل فيردون عليه ، ويسألهم : كم صلينا ؟ كفعل أهل الكتاب ، فنزل الله تعالى (وقرموا له قاتنين) فأمرنا بالسكوت ونبيئاً عن الكلام .

(القول الرابع) : وهو قول مجاهد : القنوت عبارة عن الخشوع ، وخفض الجناح وسكون الإطراف وترك الالتفات من هيئة الله تعالى وكان أحدم إذا قام إلى الصلاة يناب ربه فلا يفتض ولا يقلب الحصى ، ولا يعبث بشيء من جسده ، ولا يتحدث نفسه بشيء من الدنيا حتى ينصرف

(القول الخامس) (القنوت) هو القيام ، واعتجروا عليه بحديث جابر قال : سئل النبي صلى الله عليه وسلم : أي الصلاة أفضل ؟ قال طول القنوت ، يريد طول القيام ، وهذا القول عندي ضعيف ، وإلا صار تقدير الآية : وقرموا له قاتنين اللهم إلا أن يقال : وقرموا له مدينين لذلك القيام حينئذ يصير القنوت مفسراً بالإدامة لا بالقيام .

(القول السادس) : وهو اختيار علي بن عيسى : أن القنوت عبارة عن الدعاء على الشيء والصبر عليه والملازمة له وهو في الشريعة صار عتصاً بالمداومة على طاعة الله تعالى ، والمراقبة على خدمة الله تعالى ، وعلى هذا التقدير يدخل فيه جميع ما قاله المفسرون ، ويحتمل أن يكون المراد : وقرموا له مدينين على ذلك القيام في أوقلت وجوبه واستجابته والله تعالى أعلم .

قوله تعالى (فان ختم فرجالاً أو ركبانا فإذا أمتم فاذكروا الله كما عليكم ما لم تكونوا تعلمون) .

أعلم أنه تعالى لما أوجب المحافظة على الصلوات والقيام على أدائها بأركانها وشروطها ، بين من بعد أن منه المحافظة على هذا الحد لا يجب إلا مع الأمن دون الخوف ، فقال (فان ختم فرجالاً

أو ركبائاً) وق الآية مسائل :

(المسألة الأولى) يروى (فرجالاً) بمعنى الراد و (رجالاً) بالتقديد و (رجلاً) .
(المسألة الثانية) قال الواحدي رحمه الله معنى الآية : فان خفتم صدواً لحذف المفعول لإحاطة العلم به ، قال صاحب الكشف : فان كان بكم خوف من عدو أو غيره ، وهذا القول أصح لأن هذا الحكم ثابت عند حصول الخوف ، سواء كان الخوف من العدو أو من غيره ، وفيه قول ثالث وهو أن المعنى : فان خفتم قوات الوقت إن أخرتم الصلاة إلى أن تفرغوا من حربكم فصلوا رجالاً أو ركبائاً ، وعلى هذا التقدير الآية تدل على تأكيد فرض الوقت حتى يترخص لأجل المحافظة عليه بترك القيام والركوع والسجود .

(المسألة الثالثة) في الرجال قولان (أحدهما) رجالاً جمع راجل مثل تجار وتاجر ومهلب وصاحب والراجل هو الكائن على رجله ماشياً كان أو واقفاً ويقال في جمع راجل : رجل ورجالة ورجالة ورجال ورجال .

(والقول الثاني) ما ذكره القفال ، وهو أنه يجوز أن يكون جمع الجمع ، لأن راجلاً يجمع على راجل ، ثم يجمع راجل على رجال ، والركبان جمع راكب ، مثل فرسان وفارس ، قال القفال : ويقال إنه إنما يقال راكب لمن كان على رجل ، فأما من كان على فرس فأنما يقال له فارس . والله أعلم .

(المسألة الرابعة) رجالاً نصب على الحال ، والعامل فيه محضوف ، والتقدير : فصلوا رجالاً أو ركبائاً .

(المسألة الخامسة) صلاة الخوف فسيان (أحدهما) أن تكون في حال القتال وهو المراد بهذه الآية (والثاني) في غير حال القتال وهو المذكور في سورة النساء في قوله تعالى (وإذا كنتم فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك) وفي سياق الآيتين بيان اختلاف القولين .
إذا عرفت هذا فنقول : إذا اتهم القتال ولم يمكن ترك القتال لأحد ، فذهب الشافعي رحمه الله أنهم يصلون ركبائاً على دوابهم ومشاة على أقدامهم إلى القبلة وإلى غير القبلة يومنون بالركوع والسجود ، ويحجلون السجود أخفض من الركوع ويمتدزون عن الصلابة لأنه لا ضرورة إليها وقال أبو حنيفة : لا يصل الماشي بل يؤخر ، واحتج الشافعي رحمه الله بهذه الآية من وجهين (الأول) قال ابن عمر (فرجالاً أو ركبائاً) يعني مستقبل القبلة أو غير مستقبلها قال نافع : لا أدى ابن عمر ذكر ذلك إلا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(الوجه الثاني) وهو أن الخوف الذي تجوز منه الصلاة مع الترجل والمشى ومع الركوب والركض لا يمكن منه المحافظة على الاستقبال ، فصار قوله (فرجالاً أو ركبائاً) يدل على الترخص

في ترك التوجه ، وأيضاً يدل على الترخص في ترك الركوع والسجود إلى الإيماء لأن مع الخوف الشديد من العدو لا يأمن الرجل على نفسه إن وقف في مكانه لا يتمسك من الركوع والسجود ، فصح بما ذكرنا دالة رجحاننا على جواز ترك الاستقبال ، وعلى جواز الاكتفاء بالإيماء في الركوع والسجود .

إذا ثبت هذا فلتكلم فيما يسقط عنه وفيما لا يسقط ، فنقول : لا شك أن الصلاة إنما تتم بمجموع أمور ثلاثة (أحدها) فعل القلب وهو التنية ، وذلك لا يسقط لأنه لا يقبل حال الخوف بسبب ذلك (والثاني) فعل اللسان وهو القراءة ، وهي لا تسقط عند الخوف ، ولا يجوز له أيضاً أن يتكلم حال الصلاة بكلام أجنبي ، أو يأتي بصيحات لا ضرورة إليها (والثالث) أعمال الجوارح فنقول : أما القيام والتقدم فساقطان عنه لاهالة وأما الاستقبال فساقط على ما بيناه ، وأما الركوع والسجود فالإيماء قائم مقامهما ، فيجب أن يحمل الإيماء النائب عن السجود أخفض من الإيماء النائب عن الركوع ، لأن هذا القدر ممكن ، وأما ترك الطيارة فغير جائز لأجل الخوف ، فإنه يمكنه التطهير بالماء أو التراب ، إنما الخلاف في أنه إذا وجد الماء وامتنع عليه التوضؤ به هل يجوز له أن يقيم بالقبار الذي يتمكن منه حال ركوبه ، والأصح أنه يجوز ، لأنه إذا كان خوف العثر يرخص التيمم ، فالحرف على النفس أولى أن يرخص في ذلك ، فهذا تحصيل قول الشافعي رحمه الله وبالجملة فأعجابه في هذا الباب على قوله عليه الصلاة والسلام « إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم » واحتج أبو حنيفة بأنه عليه السلام أخر الصلاة يوم الحندق فوجب علينا ذلك أيضاً .

(والجواب) أن يوم الحندق لم يبلغ الخوف هذا الحد ومع ذلك فإنه صلى الله عليه وسلم أخر الصلاة فلما كون هذه الآية ناسخة لذلك لفعل .

(المسألة السادسة) اختلفوا في الخوف الذي يفيد هذه الرخصة وطريق العبث أن تقول : الخوف إما أن يكون في القتال ، أو في غير القتال ، أما الخوف في القتال فاما أن يكون في قتال واجب ، أو مباح ، أو محذور ، أما القتال الواجب فهو القتال مع الكفار وهو الأصل في صلاة الخوف ، وفيه زلت الآية ، ويلحق به قتال أهل البنى ، قال تعالى (قاتلوا التي تبغى حتى تنفي) إلى أمر الله) وأما القتال المباح فقد قال القاضي أبو الحسن الطبري في كتاب شرح المختصر : أن دفع الإنسان عن نفسه مباح غير واجب بخلاف ما إذا قصد الكافر نفسه ، فإنه يجب الدفع لئلا يكون إخلالاً بحق الإسلام .

إذا عرفت هذا فنقول : أما القتال في الدفع عن النفس وفي الدفع عن كل حيوان محرم ، فإنه يجوز فيه صلاة الخوف ، أما قصد أخذه ماله ، أو إتلاف حاله ، فهل له أن يصلي صلاة شعبة .

الخوف، فيه قولان: الأصح أن يجوز، واحتج الشافعي بقوله عليه السلام «من قتل دون ماله فهو شهيد» فدل هذا على أن الدفع عن المال كالدفع عن النفس (والثاني) لا يجوز لأن حرمة الزوج أعظم، أما القتال المخطور فانه لا يجوز فيه صلاة الخوف، لأن هذا رخصة والرخصة إجابة والعاصي لا يستحق الإجابة، أما الخوف الحاصل لافي القتال، كالحارب من الحرق والفرق والسبع وكذا المطالب بالدين إذا كان مسرأ عاتقاً من الحبس، حاجوا عن بيعة الإعصار، فلمهم أن يصلوا هذه الصلاة، لأن قوله تعالى (فإن خفت) مطلق يتناول الكل.

فان قيل: قوله (فإن خفت) (فربحاً أو ركباً) يدل على أن المراد منه الخوف من العدو حال المقاتلة. قلنا: يجب أنه كذلك إلا أنه لما ثبت هناك دفعاً للضرر، وهذا المعنى قائم هنا، فوجب أن يكون ذلك الحكم مشروطاً والله أعلم.

(المسألة الرابعة) روى عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: قرئ الله على لسان نبيكم الصلاة في الحضر أربعاً، وفي السفر ركعتين، وفي الخوف ركعة، والجمهور على أن الواجب في الحضر أربع، وفي السفر ركعتان سواء كان في الخوف أو لم يكن، وأن قول ابن عباس متروك. أما قوله تعالى (فاذا أتمم) فالمعنى يزوال الخوف الذي هو سبب الرخصة (فاذكروا الله كما علمكم) وفيه قولان (الأول) فاذكروا بمعنى فافعلوا الصلاة كما علمكم بقوله (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين) وكما بيته بشروطه وأركانه، لأن سبب الرخصة إذا زال عاد الوجوب فيه كما كان من قبل، والصلاة قد تنسى ذكرها لقوله تعالى (فاسموا إلى ذكر الله).

(والقول الثاني) (فاذكروا الله) أي فاشكروه لأجل إنعامه عليكم بالآمن، طعن القاضي في هذا القول وقال: إن هذا الذكر لما كان مطلقاً بشرط مخصوص، وهو حصول الأمن بعد الخوف لم يكن حله على ذكر يلزم مع الخوف والأمن جميعاً على حد واحد، ومعلوم أن مع الخوف يلزم العسر، كما يلزم مع الأمن، لأن في كلا الحالين نعمة الله تعالى متصلة، والخوف هنا من جهة الكفار لا من جهة الله تعالى، فالواجب حمل قوله تعالى (فاذكروا الله) على ذكر مختص بهذه الحالة.

(والقول الثالث) أنه دخل تصح قوله (فاذكروا الله) الصلاة والعسر جميعاً، لأن الأمن بسبب العسر محدد يلزم معه فعل الصلاة في أوقاتها.

أما قوله تعالى (كما علمكم) فيان إنعامه علينا بالتعليم والتعريف، وأن ذلك من نعمة تعالى، ولولا هدايته لم نصل إلى ذلك، ثم إن أصحابنا فسروا هذا التعليم بخلق العلم والمعرفة فسروه بوضع الدلائل، ولعل الألفاظ، وقوله تعالى (ما لم تكونوا تعلمون) إشارة إلى ما قبل بيته محمد صلى الله عليه وسلم من زمان الجاهلية والضلالة.

وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى
الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ
مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٤٠﴾

الحكم السابع عشر

الربذة

قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهن متاعا إلى الحول غير إخراج فإن خرجن فلا جناح عليكم فيها فلن في أنفسهن من معروف والله عزير حكيم) فيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ ابن كثير ونافع والكسائي وأبو بكر عن عاصم (وصية) بالرفع ، والباثون بالنصب ، أما الرفع فيه أقوال (الأول) أن قوله (وصية) مبتدأ وقوله (لأزواجهن) خبر ، وحسن الإبتداء بالسكره ، لأنها متضمنة بسبب تخصيص الموضع ، كما حسن قوله : سلام عليكم . وخبر بين يديك (والثاني) أن يكون قوله (وصية لأزواجهن) مبتدأ ، ويضم له خبر ، والتقدير هاهن وصية لأزواجهن ، وفظه قوله (نصف ما فرضتم) فدية مسلمة ، فصيام ثلاثة أيام) (والثالث) تقدير الآية : الأمر وصية ، أو المفروض ، أو الحكم وصية ، وعلى هذا الوجه أخرنا المبتدأ (والرابع) تقدير الآية : كتب عليكم وصية (والخامس) تقديره : ليكون منكم وصية (والسادس) تقدير الآية : ووصية الذين يتوفون منكم وصية إلى الحول ، وكل هذه الوجوه جائزة حسنة ، وأما قراءة النصب فيها وجوه (الأول) تقدير الآية ظيوصوا وصية (والثاني) تقديرها : توفون وصية ، كقولك : إنما أنت سحر الهريد أي تسير سير الهريد (الثالث) تقديرها : أرحم الذين يتوفون وصية .

أما قوله تعالى (متاعا) فيه وجه (الأول) أن يكون على معنى : متمتعون متاعا ، فيكون التقدير : ظيوصوا لمن وصية ، وليتمتعن متاعا (الثاني) أن يكون التقدير : جعل الله لمن ذلك متاعا لأن ما قبل الكلام يدل على هذا (الثالث) أنه نصب على الحال .

أما قوله (غير إخراج) فيه قولان (الأول) أنه نصب بوقوعه موقع الحال كأنه قال : متمعن مقبات غير مخرجات (والثاني) انتصب بنزع الحافض ، أراد من غير إخراج .

(المسألة الثانية) في هذه الآية ثلاثة أقوال (الأول) وهو اختيار جمهور المفسرين ، أنها منسوخة ، قالوا : كان الحكم في ابتداء الإسلام أنه إذا مات الرجل لم يكن لاسرائته من ميراثه شيء إلا النفقة والسكنى سنة ، وكان الحول حزمة عليها في الصبر عن الزوج ، ولكنها كانت مخيرة في أن تعتمد إن شئت في بيت الزوج ، وإن شئت خرجت قبل الحول ، لكنها متى خرجت سقطت نفقتها ، هذا جملة ما في هذه الآية ، لأننا إن قرأنا (وصية) بالرفع ، كان المعنى : فليهم وصية ، وإن قرأناها بالنصب ، كان المعنى : فليوصوا وصية ، وعلى القراءة هذه الوصية واجبة ، ثم إن هذه الوصية صارت مفسرة بأمرين (أحدهما) المتاع والنفقة إلى الحول (والثاني) السكنى إلى الحول ، ثم أنزل تعالى أنهم إن خرجوا فلا جناح عليكم في ذلك ، ثبت أن هذه الآية توجب أمرين (أحدهما) وجوب النفقة والسكنى من مال الزوج سنة (والثاني) وجوب الاعتداد سنة ، لأن وجوب السكنى والنفقة من مال الميت سنة توجب المنع من التزوج بزوجة أخرى في هذه السنة ، ثم إن الله تعالى نسخ هذين الحكمين ، أما الوصية بالنفقة والسكنى فلأن القرآن دل على ثبوت الميراث لها ، والسنة دل على أنه لا وصية لوارث ، فصار بمحو القرآن والسنة ناسخا للوصية للزوجة بالنفقة والسكنى في الحول ، وأما وجوب الصدقة في الحول فهو منسوخ بقوله (يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) فهذا القول هو الذي اتفق عليه أكثر المتقدمين والمتأخرين من المفسرين .

(القول الثاني) وهو قول مجاهد : أن الله تعالى أنزل في عدة المتوفى عنها زوجها آيتين (أحدهما) ما تقدم وهو قوله (يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) والأخرى : هذه الآية ، فوجب تنزيل هاتين الآيتين على حالتين . فنقول : إنها إن لم تحتر السكنى في دار زوجها ولم تأخذ النفقة من مال زوجها ، كانت عدتها أربعة أشهر وعشرا على ما في تلك الآية المتقدمة ، وأما إن اختارت السكنى في دار زوجها ، والأخذ من ماله وتركته ، فعدتها هي الحول ، وتنزيل الآيتين على هذين التقديرين أولى ، حتى يكون كل واحد منهما معمولا به .

(القول الثالث) وهو قول أبي مسلم الأصفهاني : أن معنى الآية : من يتوفى عنكم وينذون أزواجها ، وقد وصروا وصية لأزواجهم بنفقة الحول وسكنى الحول فإن خرجن قبل ذلك وغالغن وصية الزوج بعد أن يقمن المدة التي ضربها الله تعالى لهن فلا حرج فيما فعلن في أنفسهن من معروف أي نكاح صحيح ، لأن إقامتهن بهذه الوصية غير لازمة ، قال : والسبب أنهم كانوا في زمان الجاهلية يوصرون بالنفقة والسكنى حولا كاملا ، وكان يجب على المرأة الاعتداد بالحول ، فبين الله تعالى في هذه الآية أن ذلك غير واجب ، وعلى هذا التقدير فالنسخ زائل ، واحتج على قوله بوجوه (أحدها) أن النسخ خلاف الأصل فوجب المصير إلى حكمه بقدر الإمكان (الثاني) أن يكون النسخ متأخرا

عن المنسوخ في النزول ، وإذا كان متأخراً عنه في النزول كان الأحسن أن يكون متأخراً عنه في التلاوة أيضاً ، لأن هذا الترتيب أحسن ، فاما تقدم الناسخ على المنسوخ في التلاوة ، فهو وإن كان جائزاً في الجملة ، إلا أنه يبعد من سوء الترتيب وتزويج كلام الله تعالى عنه واجب بقدر الإمكان ولما كانت هذه الآية متأخرة عن تلك التلاوة ، كان الأول أن لا يصحم بكونها منسوخة بتلك .

(الوجه الثالث) وهو أنه ثبت في علم أصول الفقه أنه متى وقع التعارض بين النسخ وبين التخصيص ، كان التخصيص أولى ، وهنا إن خصصنا هاتين الآيتين بالحالتين على ما هو قول مجاهد اندفع المنسوخ فكان المصير إلى قول مجاهد أولى من التزام النسخ من غير دليل ، ولما حل قول أبي مسلم بالكلام أظهر ، لأنكم تقولون تقدير الآية : فليهم وصية لأزواجهم ، أو تقديرها : فليوصروا وصية ، فأتم تصنيفون هذا الحكم إلى الله تعالى ، وأبو مسلم يقول : بل تقدير الآية : والذين يتوفون منكم ولم وصية لأزواجهم ، أو تقديرها : وقد أوصوا وصية لأزواجهم ، فهو يضيف هذا الكلام إلى الزوج ، وإذا كان لابد من الإحصاء فليس إحصاءكم أول من إحصاءه ، ثم حل تقدير أن يكون الإحصاء ما ذكرتم يلزم تطرق النسخ إلى الآية ، وهذا يتهدد كل عقل سليم بأن إحصاء أبي سلم أولى من إحصاءكم ، وأن التزام هذا النسخ التزام له من غير دليل ، مع ما في القول بهذا النسخ من سوء الترتيب الذي يجب تزويج كلام الله تعالى عنه ، وهذا كلام واضح .

وإذا هرقت هذا فنقول : هذه الآية من أولها إلى آخرها تكون جملة واحدة شرطية ، فالشرط هو قوله (والذين يتوفون منكم ويلدرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج) فهذا له شرط ، والجواب هو قوله (فإن خرجن فلا جناح عليكم فيها فعلن في أنفسهن من معروف) فهذا تقرير قول أبي مسلم ، وهو في غاية الصحة .

(المسألة الثالثة) المختصة من فرقة الوفاة لا نفقة لها ولا كسوة ، حاملات أو حاملات ، وروى عن علي عليه السلام وأبي هريرة رضي الله عنهما ، أن لها النفقة إذا كانت حاملات ، وعن جابر وابن عباس رضي الله عنهما أنهما قالوا لا نفقة لها حسب الميراث ، وعمل تستحق السكنى فيه فولان (أحدهما) لا تستحق السكنى وهو قول علي عليه السلام وابن عباس وعائشة ، ومذهب أبي حنيفة واختيار المذنب (والثاني) تستحق وهو قول عمر وعثمان وابن مسعود وأم سلمة رضي الله عنهن وبه قال مالك والثوري وأحمد ، وبناء القولين على خير فريضة بنت مالك أخت أبي سعيد الخدري قتل زوجها قالت : فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم إن أرجع إلى أهل فإن زوجي ما تركني في منزل بملكه فقال عليه السلام : نعم فالصرفت حين إذا كنت في المسجد أو في الحجرة دعاني فقال : امسكني في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله ، واختلفوا في تنزيل هذا الحديث ، قيل لم يرجع في الابتداء ، ثم أوجب فصار الأول منسوخاً ، وقيل : أمرها بالملك في بيتها أمراً على سبيل

وَالْمُطَلَّقاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ (٢٤١) كَذَلِكَ يبين
الله لكم آياته لعلكم تعقلون (٢٤٢)

الاستجاب لا على سبيل الوجوب ، واحتج المرن رحمه الله على أنه لا سكنى لها ، قال : أجمنا
على أنه لا نفقة لها ، لأن الملك انقطع بالموت ، فكذلك السكنى ، بدليل أنهم أجمعوا على أن من
وجب له نفقة وسكنى من والده وولد على رجل فاست انقطعت نفقتهم وسكناتهم ، لأن ماله صار
ميراثا للورثة ، فكذا هنا .

أجاب الأصحاب فقالوا : لا يمكن قياس السكنى على النفقة لأن المطلقة الثلاث تستحق السكنى
بكل حال ولا تستحق النفقة لنفسها عند المرن ولأن النفقة وجبت في مقابلة التمكن من الاستمتاع
ولا يمكن هنا ، وأما السكنى فوجبت لتحسين النساء وهو موجود هنا فافترقا .

إذا عرفت هذا فنقول : القائلون بأن هذه الآية منسوخة لا بد وأن يختلف قولهم بسبب هذه
المسألة ، وذلك لأن هذه الآية توجب النفقة والسكنى ، أما وجوب النفقة فقد صار منسوخا ، وأما
وجوب السكنى فهل صار منسوخا أم لا ؟ والكلام فيه ما ذكرناه .

(المسألة الرابعة) القائلون بأن هذه الوصية كانت واجبة أوردوا على أنفسهم سؤالا فقالوا :
الله تعالى ذكر الوفاة ، ثم أمر بالوصية ، فكيف يوصى المتوفى ؟ وأجابوا عنه بأن المني : والذين
يقاربون الوفاة ينبغي أن يفعلوا هذا فالوفاة جارية عن الإشراف عليها وجواب آخر وهو أن هذه
الوصية يجوز أن تكون مضافة إلى الله تعالى بمعنى أمره وتكليفه ، كأنه قيل : وصية من الله
لأزواجهم ، كقوله (يوصيكم الله في أولادكم) وإنما يوصى هذا المني على قراءة من قرأ بالرفع .
أما قوله تعالى (فلا جناح عليكم) فالمني : لا جناح عليكم بأولياء الميت فيها فعلن في أنفسهن
من التزين ، ومن الإقدام على النكاح ، وفي دفع الجناح وجهان (أحدهما) لا جناح في قطع النفقة
حين إذا خرجن قبل انقضاء الحول (والثاني) لا جناح عليكم في ترك منعهن من الخروج ، لأن
مقلها حولا في بيت زوجها ليس بواجب عليها .

الحكم الثامن عشر

في المطلقات

قوله تعالى (والمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين ، كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم
تعقلون) .

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ
فَقَالَ لَهُمْ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ
أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴿١٦١﴾

بروى أن هذه الآية إنما نزلت ، لأن الله تعالى لما أنزل قوله تعالى (ومتنوعون) إلى قوله
(حقاً على المحسنين) قال رجل من المسلمين : إن أردت فعلت ، وإن لم أرد لم أفعل ، فقال تعالى
(والطلقات متاع بالمعروف حقاً على المتقين) يعني على كل من كان متقياً عن الكفر ، وأعلم أن
المراد من المتاع مهنا فيه قولان (أحدهما) أنه هو النعمة ، فظاهر هذه الآية يقتضي وجوب هذه
النعمة لكل المطلقات ، فمن الناس من تمسك بظاهر هذه الآية وأوجب النعمة لجميع المطلقات ،
وهو قول سعيد بن جبلة وابن العالية والزهري قال الشافعي رحمه الله تعالى : لكل مطلقة إلا المطلقة
التي فرض لها مهر ولم يرد في حقها الميسر ، وهذه المسألة قد ذكرناها في تفسير قوله تعالى
(ومتنوعون على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) .
فإن قيل : لم أجد مهنا ذكر النعمة مع أن ذكرها قد تقدم في قوله (ومتنوعون على الموسع قدره
وعلى المقتر قدره) .

قلنا : هناك ذكر حكماً عاماً ، وههنا ذكر حكماً خاصاً .

(والقول الثاني) أن المراد بهذه النعمة النفقة ، والنفقة قد تسمى متاعاً وإذا حملنا هذا المتاع
على النفقة اندفع التكرار فكان ذلك أولى ، وههنا آخر الآيات الدالة على الأحكام والله أعلم .

للقصة الأولى

من قصص بني إسرائيل

قوله تعالى (ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا
ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ) .
أعلم أن عاداته تعالى في القرآن أن يذكر بعد بيان الأحكام القصص ليبيد الإعتبار السامع ،
ويجعله ذلك الإعتبار على ترك التردد والعتاد ، ومزيد الخضوع والاضياء فقال (ألم تر إلى الذين
خرجوا من ديارهم) أما قوله (ألم تر) فبقي مسائل :

(المسألة الأولى) أعلم أن الرؤية قد تهيء بمعنى رؤية البصيرة والقلب ، وذلك راجع إلى العلم ، كقوله (وأرأنا مناسكنا) منناه : علينا ، وقال (فاحكم بين الناس بما أراك الله) أى عليك ، ثم إن هذا اللفظ قد يستعمل فيما تقدم للمخاطب العلم به ، وفيها لا يكون كذلك فقد يقول الرجل لغيره يريد تعريفه ابتداء : ألم تر إلى ما جرى على فلان ، فيكون هذا ابتداء تعريف ، فبلى هذا يجوز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم لم يعرف هذه القصة إلا بهذه الآية . ويجوز أن نقول : كان العلم بها سابقا على نزول هذه الآية ، ثم إن الله تعالى أنزل هذه الآية على وفق ذلك العلم .

(المسألة الثانية) هذا الكلام ظاهره خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم إلا أنه لا يبعد أن يكون المراد هو أمته ، إلا أنه وقع الابتداء بالخطاب معه ، كقوله تعالى (يا أيها النبي إذا طلقت النساء فطلقهن لمدين) .

(المسألة الثالثة) دخول لفظة (إلى) في قوله تعالى (ألم تر إلى الذين) يحتتمل أن يكون لاجل أن (إلى) عند حرف لانهاء كقولك : من فلان إلى فلان ، فمن علم بتعليم معلم ، أو فكأن ذلك المعلم أوصل ذلك المتعلم إلى ذلك المعلوم وأنهاء إليه ، فحسب من هذا الوجه دخول حرف (إلى) فيه ، ونظيره قوله تعالى (ألم تر إلى ربك كيف مد الظل) .

أما قوله (إلى الذين خرجوا من ديارهم) ففيه روايات (أحدها) قال السدي : كانت قرية وقع فيها الطاعون وهرب عامة أهلها ، والذين بقوا مات أكثرهم ، وبقي قوم منهم في المرض والبلاء ، ثم بعد ارتفاع المرض والطاعون رجع الذين هربوا سالمين ، فقال من بقي من المرضى : هؤلاء أحرص منا ، لو صمنا ما صمنا لنجونا من الأمراض والآفات ، وأن وقع الطاعون ثانيا خرجنا لوقع وهربوا وم بضعة وثلاثون ألفاً ، فلما خرجوا من ذلك الوادي ، ناداهم ملك من أسفل الوادي وآخر من أعلاه : أن موتوا ، فهلكوا ولبيت أجسامهم ، فربهم نبي يقال له حزقيل ، فلما وآم وقف عليهم وتفكر فيهم فأوحى الله تعالى إليه أتريد أن أريك كيف أحبيهم ؟ فقال نعم فقيل له : ناد أيها العظام إن الله يأمرك أن تهتمى ، فجملت العظام يطير بعضها إلى بعض حتى تمت العظام فجم أوحى الله إليه : ناد يا أيها العظام إن الله يأمرك أن تتكسى لحماً ودماً ، فصار لحماً ودماً ، ثم قيل : ناد إن الله يأمرك أن تقوى فقامت ، فلما صاروا أحياء قاموا ، وكانوا يقولون « سبحانك ربنا وبصمك لا إله إلا أنت » ثم رجعوا إلى قريتهم بعد حياتهم ، وكانت آمارات أنهم ماتوا ظاهرة في وجوههم ثم بقوا إلى أن ماتوا بعد ذلك بحسب أجالهم .

(الرواية الثانية) قال ابن عباس رضي الله عنهما : إن ملكاً من ملوك بني إسرائيل أمره عسكرة بالقتال ، طافوا القتال وقالوا للملك : إن الأرض التي نذهب إليها فيها الوباء ، فنحن لا نذهب إليها حتى يذول ذلك الوباء ، فأماهم الله تعالى بأسرهم ، وبقوا نمساية أيام حتى انتفضوا ، وبلغ بني

إسرائيل موتهم ، طرخواهم ، فخرجوا من كثرتهم ، فخطروا عليهم حظائر ، فأحيام الله بعد الثابتة ، ويق فيهم في من ذلك التي سبق ذلك في أولادهم إلى هذا اليوم ، واحتج القائلون بهذا القول بقوله تعالى صيب هذه الآية (وقالوا في سبيل الله) .

(والرواية الثالثة) أن حويل النبي عليه السلام ندب قومه إلى الجهاد فبكمروا وجنبوا ، فأرسل الله عليهم الموت ، فلما كثرت فيهم خرجوا من ديارهم فراراً من الموت ، فلما رأى حويل ذلك قال : اللهم إله يعقوب وإله موسى ترى معصية جادك فأرهم آية في أنفسهم تدلهم على تقاض قدرتك وأنهم لا يخرجون من قبضتك ، فأرسل الله عليهم الموت ، ثم إنه عليه السلام ضاق صدره بسبب موتهم ، فدعا مرة أخرى فأحيام الله تعالى

أما قوله تعالى (وم أوف) فيه قولان (الأول) أن المراد منه بيان العدد ، واختلفوا في مبلغ حددهم ، قال الواحدى رحمه الله : ولم يكونوا دون ثلاثة آلاف ، ولا فوق سبعين ألفاً ، والوجه من حيث اللفظ أن يكون حددهم أزيد من عشرة آلاف لأن الألف جمع الكثرة ، ولا يقال في عشرة لأدونها أوف .

(والقول الثاني) أن الألف جمع آلاف كقعود وقاعد ، وجالوس وجالس ، والمضى أنهم كانوا موتى القليب ، قال القاضي : الوجه الأول أولى ، لأن ورود الموت عليهم وم كثرة عظيمة يفيد مزيد اعتبار بهم ، لأن موت جمع عظيم دفعة واحدة لا يتفق وقومه يفيد اعتباراً عظيماً ، فأما ورود الموت على قوم بينهم اختلاف وعجة ، كوروده وبينهم اختلاف في أن وجه الاعتبار لا يتغير ولا يختلف .

ويمكن أن يجاب عن هذا السؤال بأن المراد كون كل واحد منهم ألفاً لحياته ، بحال هذه الدنيا فيرجع حاصله إلى ما قال تعالى في صفتهم (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة) ثم إنهم مع غاية حبهم للحياة والفهم بها ، أماتهم الله تعالى وأهلكهم ، ليعلم أن حرص الإنسان على الحياة لا يصممه من الموت فهذا القول على هذا الوجه ليس في غاية البعد .

أما قوله (حذر الموت) فهو منصوب لأنه مفعول له ، أى لحذر الموت ، ومعلوم أن كل أحد يحذر الموت ، فلما خص هذا الموضع بالذكر ، علم أن سبب الموت كان في تلك الواقعة أكثر ، إما لأجل غلبة الطاعون أو لأجل الأمر بالقتال .

أما قوله تعالى (فقال لهم الله موتوا) ففي تفسير (قال الله) وجهان (الأول) أنه جار مجرى قوله (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقوله كمن فيكون) وقد تقدم أنه ليس المراد منه إثبات قول ، بل المراد أنه تعالى متى أراد ذلك ونح من غير منع وتأخير ، ومثل هذا حرف مشهور في اللغة ، ويدل عليه قوله (ثم أحيام) فإذا صح الإحياء بالقول ، فكذلك القول في الإمامة .

(والقول الثاني) أنه تعالى أمر الرسول أن يقول لهم: موتوا، وأن يقول عند الإحياء: ما رويته من السدى، ويحتمل أيضاً ما رويته من أن الملك قال ذلك، والقول الأول أقرب إلى التحقيق.

أما قوله تعالى (ثم أحيام) ففيه مسائل:

(المسألة الأولى) الآية دالة على أنه تعالى أحيام بعد أن ماتوا فوجب القطع به، وذلك لأنه في نفسه جائز والصادق أخير من وقوعه فوجب القطع بوقوعه، أما الإمكان فلأن تركيب الأجزاء على الشكل المخصوص ممكن، وإلا لما وجد أولاً، واحتمل تلك الأجزاء للحياة ممكن وإلا لما وجد أولاً، ومعنى ثبت هذا فقد ثبت الإمكان، وأما إن الصادق قد أخبره في هذه الآية، ومعنى أخير الصادق من وقوع ما ثبت في العقل إمكان وقوعه وجب القطع به.

(المسألة الثانية) قالت المعتزلة: إحياء الميت فعل خارج للمادة، ومثل هذا لا يجوز من الله تعالى إظهاره إلا عند ما يكون مجزأة لشيء، إذ لو جاز ظهوره لا لاجل أن يكون مجزأة لشيء لبطلت دلالاته على النبوة، وأما عند أصحابنا فانه يجوز إظهار خوارق العادات لكرامة الولي، وسائر الأفاضل، فكان هذا المصير باطلاً، ثم قالت المعتزلة: وقد روي أن هذا الإحياء إنما وقع في زمان حزقيل النبي عليه السلام ببركة دعائه، وهذا يحقق ما ذكرناه من أن مثل هذا لا يوجد إلا ليكون مجزأة للأنبياء عليهم السلام، وقيل: حزقيل هو ذو الكفل، وإنما سمي بذلك لأنه تكفل بشأن سبعين نبياً وأتباعهم من القتل، وقيل: إنه عليه السلام مر بهم وهم مرقى لجمل يفكر فيهم متعجباً، فأوحى الله تعالى إليه: إن أردت أحييتهم وجعلت ذلك الإحياء آية لك، فقال: نعم فأحيام الله تعالى بدعائه.

(المسألة الثالثة) أنه قد ثبت بالدلائل أن معارف المكلفين تصير ضرورية عند القرب من الموت، وعند معاناة الأحوال والفسادات، فيؤلف الذين أماتهم الله ثم أحيام لا يخلو إما أن يقال إنهم طابوا الأحوال والأحوال التي معاشرات معارفهم ضرورية، وإما ما شهدوا شيئاً من تلك الأحوال بل الله تعالى أماتهم بهتة، كالنوم الحادث من غير معاينة الأحوال البتة، فإن كان الحق هو الأول، فنسب ما أحيام بمتنع أن يقال: إنهم نسوا تلك الأحوال ونسوا ما عرفوا به بهيم بضرورة العقل، لأن الأحوال العظيمة لا يجوز نسيانها مع كمال العقل، فكان يجب أن تبقى تلك المعارف الضرورية معهم بعد الإحياء، وبما تلك المعارف الضرورية يمنع من صحة التكليف، كأنه لا يبيح التكليف في الآخرة، وإما أن يقال: إنهم بقوا بعد الإحياء غير مكلفين، وليس في الآية ما يمنع منه، أو يقال: إن الله تعالى حين أماتهم ما أراهم شيئاً من الآيات العظيمة التي تصيد معارفهم عنها ضرورية، وما كان ذلك الموت كموت سائر المكلفين الذين يمايزون الأحوال عند

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَبُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٤٤﴾

القرب من الموت ، والله أعلم بحقائق الأمور .

(المسألة الرابعة) قال قتادة : إنما أحيام ليستوفوا بقية آجالهم ، وهذا القول فيه كلام كثير ويصح طويل .

أما قوله تعالى (إن الله ذو فضل على الناس) ففيه وجوه (أحدها) أنه تفضل على أولئك الأفرام الذين أماتهم بسبب أنه أحيام ، وذلك لأنهم خرجوا من الدنيا على المحبة ، فهو تعالى أحادهم إلى الدنيا ومكنهم من التوبة والتلافى (وثانيها) أن العرب الذين كانوا ينكرون للمعاد كانوا متمسكين بقول اليهود في كثير من الأمور ، فلما نبه الله تعالى اليهود على هذه الوافاة التي كانت معلومة لهم ، ولم يذكرونها العرب المنكرين للمعاد ، فالظاهر أن أولئك المنكرين يرجسون من الدين الباطل الذي هو الإنكار إلى الدين الحق الذي هو الإقرار بالبعث والنفسور فمختصون من الثواب ، ويستحقون الثواب ، فكان ذكر هذه القصة فضلا من الله تعالى وإحساناً في حق هؤلاء المنكرين (وثالثها) أن هذه القصة تدل على أن الحذر من الموت لا يقيد ، فهذه القصة لتفجع الإنسان على الإقدام على طاعة الله تعالى كيف كان ، وتزيل عن قلبه الخوف من الموت ، فكان ذكر هذه القصة سبباً لبعد البعد عن المحبة وقربه من الطاعة التي أيها يفوز بالثواب العظيم ، فكان ذكر هذه القصة فضلاً وإحساناً من الله تعالى على عبده ، ثم قال (ولكن أكثر الناس لا يفكرون) وهو كقوله (فأين أكثر الناس إلا كفورا) .

قوله تعالى (وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَبُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) فيه قولان (الأول) أن هذا خطاب للذين أحيوا ، قال الضحاك : أحيام هم أمروهم بأن يذهبوا إلى الجهاد لأنه تعالى إنما أماتهم بسبب أن كرهوا الجهاد .

واعلم أن القول لا يتم إلا باختيار محذوف تحذيره : وقيل لم قاتلوا .

(والقول الثاني) وهو اختيار جمهور المحققين : أن هذا استئناف خطاب المحاضرين ، يتضمن الأمر بالجهاد إلا أنه سبحانه بلفظه ورحته قدم على الأمر بالقتال ذكر الذين خرجوا من ديارهم ثلاثاً يشك عن أمر الله بحب الحياة بسبب خوف الموت ، وليلم كل أحد أنه يترك القتال لا يثق بالسلامة من الموت ، كما قال في قوله (قل لن يتفككم الفرار إن فررتم من الموت أو القتل وإذا لامتمون إلا قليلاً) فتفهم على القتال الذي به وعد إحدى الحسينين ، إما في العاجل الظهور على العدو ، أو في الأجل القرب بالخلود في النعم ، والوصول إلى ما تنفسي النفس وتلد الأعين .

أما قوله تعالى (في سبيل الله) فالسبيل هو الطريق ، وسميت العبادات سبيلاً إلى الله تعالى

مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيَضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٤٥﴾

من حيث أن الإنسان يسلكها ، ويتوصل إلى الله تعالى بها ، ومعلوم أن الجهاد قهوية للدين ، فكان طاعة ، فلا جرم كان المجاهد مقاتلا في سبيل الله ثم قال (واعلموا أن الله سميع عليم) أى هو يسمع كلامكم في ترغيب الخير في الجهاد ، وفي تنفير الغير عنه ، وعلم بما في صدوركم من البواهد والأفراض وأن ذلك الجهاد لقرض الله دين أو لما جل الدنيا .

قوله تعالى (من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له أضعافا كثيرة والله يقبض ويبسط وإليه ترجعون) في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) أنه تعالى لما أمر بالقتال في سبيل الله ثم أرفده بقوله (من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا) اختلف المفسرون فيه على قولين (الأول) أن هذه الآية متعلقة بما قبلها والمراد منها القرض في الجهاد خاصة ، فتدب الماخر عن الجهاد أن يتفق على التقدير القادر على الجهاد ، وأمر القادر على الجهاد أن يتفق على نفسه في طريق الجهاد ، ثم أكد تعالى ذلك بقوله (والله يقبض ويبسط) وذلك لأن من علم ذلك كان اعتاده على فضل الله تعالى أكثر من اعتاده على ماله وذلك يدهوه إلى إتفاق المسال في سبيل الله ، والاحتراز عن البخل بذلك الإفتاق .

(والقول الثاني) أن هذا الكلام مبتدأ لا تعلق له بما قبله ، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا ففهم من قال : المراد من هذا القرض إفتاق المسال ، ومنهم من قال : إنه غيره ، والقائلون بأنه إفتاق المسال لم ثلاثة أقوال (الأول) أن المراد من الآية ما ليس بواجب من الصدقة ، وهو قول الأصم واحتج عليه بوجوبين (الأول) أنه تعالى سماه بالقرض والقرض لا يكون إلا تميرا .

(الحجة الثانية) سبب نزول الآية قال ابن عباس رضى الله عنهما : نزلت الآية في أبي الدرداح قال : يا رسول الله إن لي حديثين فإن تصدقت بأحدهما قبل لي مثلاهما في الجنة ؟ قال : نعم ، قال : وأم الدرداح معي ؟ قال : نعم ، قال : والصدية معي ؟ قال : نعم ، فتصدق بأفضل حديثه ، وكانت تسمى الحنينة ، قال : فرجع أبو الدرداح إلى أهله وكانوا في الحديث التي تصدق بها ، فقام على باب الحديقة ، وذكر ذلك لامرأته فقالت أم الدرداح : بارك الله لك فيها اشتريت ، فخرجوا منها وسلبوها ، فكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول : كم من نخلة رداح ، تدلى عروقها في الجنة لأبي الدرداح .

إذا حرفت سبب نزول هذه الآية ظهر أن المراد بهذا القرض ما كان تجرماً لا واجباً .
(والقول الثاني) أن المراد من هذا القرض الإنفاق الواجب في سبيل الله ، واحتج هذا القائل على قوله بأنه تعالى ذكر في آخر الآية (وإليه ترجعون) وذلك كالاجر ، وهو إنما يليق بالواجب .

(والقول الثالث) وهو الأقرب أنه يدخل فيه كلا القسمين ، كما أنه داخل تحت قوله (مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنثى) من قال : المراد من هذا القرض شيء سوى إنفاق المال ، قالوا : روى عن بعض أصحاب ابن مسعود أنه قول الرجل « سبحان الله والحد لله ولا إله إلا الله والله أكبر » قال القاضي : وهذا بعيد ، لأن لفظ الإفراض لا يقع عليه في عرف اللغة ثم قال : ولا يمكن حمل هذا القول على الصفة ، إلا أن نقول : الفقير الذي لا يملك شيئاً إذا كان في قلبه أنه لو كان قادراً لأنفق وأعطى لحيث أنه تكون تلك التبة قائمة مقام الإفاق ، وقد روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال « من لم يكن عنده ما يتصدق به فليمن اليهود فإنه له صدقة » .

(المسألة الثانية) اختلفوا في أن إطلاق لفظ القرض على هذا الإنفاق حقيقة أو مجاز ، قال الزواج : إنه حقيقة ، وذلك لأن القرض هو كل ما يفعل لجازي عليه ، تقول العرب : لك عدى قرض حسن وسي ، وللرأفة منه القمل الذي يمازى عليه ، قال أمية بن أبي الصلت :
كل امرئ سوف يهوى قرضه حسناً أو سيئاً أو مدنياً كالذي دانا
ومما يدل على أن القرض ما ذكرناه أن القرض أصله في اللغة التقطع ، ومنه القراض ، وانقرض القوم إذا حكموا ، وذلك لانقطاع أثرهم فإذا أقرض فالمراد قطع له من ماله أو عمله قطعة يجازى عليها .

(والقول الثاني) أن لفظ القرض هنا مجاز ، وذلك لأن القرض هو أن يسأل الإنسان شيئاً ليرجع إليه مثله وهذا المنفق في سبيل الله إنما ينفق ليرجع إليه به إلا أنه جعل الاختلاف بين هذا الإنفاق وبين القرض من وجوه (أحدها) أن القرض إنما يأخذه من يحتاج إليه لفقره . وذلك في حق الله تعالى محال (وثانيها) أن البدل في القرض المعتاد لا يكون إلا المثل ، وفي هذا الإنفاق هو الضعيف (وثالثها) أن المال الذي يأخذه المستقرض لا يكون ملكاً له وهذا المال المأخوذ ملك لله ، ثم مع حصول هذه الفروق سماه الله قرضاً ، والحكمة فيه التنبيه على أن ذلك لا يصح عند الله ، فكأن القرض يجب أدائه ولا يجوز الإخلال به فكذلك الثواب الواجب على هذا الإنفاق وأصله إلى المكلف لا محالة ، ويرى أنه لما نزلت هذه الآية قالت اليهود : إن الله فقير ونحن أغنياء ، فهو يطلب منا القرض ، وهذا الكلام لا يلقى بهلهم وحققهم ، لأن الغالب عليهم التشبيه ، ويقولون : إن معبودهم شيخ ، قال القاضي : من يقول في معبوده مثل هذا القول

لا يستبعد منه أن يصفه بالفقر .

فان قيل : فما معنى قوله تعالى (من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً) ولاى فائدة جرى الكلام على طريق الاستفهام .

قلنا : إن ذلك في الترهيب في المعاد إلى الفعل أقرب من ظاهر الأمر

أما قوله تعالى (قرضاً حسناً) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) قال الواحدي : القرض في هذه الآية اسم لا مصدر ، ولو كان مصدراً

لكان ذلك إضرافاً .

(المسألة الثانية) كون القرض حسناً يحتمل وجوهاً (أحدها) أراد به حلالاً عاصلاً لا يختلط به الحرام ، لأن مع الشبهة يقع الاختلاط ، ومع الاختلاط ربما قبح الفعل (وثانيها) أن لا يتبع ذلك الإنفاق مناً ولا أذى (وثالثها) أن يفعله على نية التقرب إلى الله تعالى ، لأن ما يفضل رياء وسمعة لا يستحق به الثواب .

أما قوله تعالى (فيضاعفه له) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) في قوله (فيضاعفه) أربع قراءات (أحدها) قرأ أبو عمرو ونافع وحمره والكسائي (فيضاعفه) بالالف والرفع (والثاني) قرأ عاصم (فيضاعفه) بالف والنصب (والثالث) قرأ ابن كثير (فيضعفه) بالتشديد والرفع بلا ألف (والرابع) قرأ ابن حاصر (فيضعفه) بالنصب .

فنقول : أما التشديد والتخفيف فهما لغتان ، ووجه الرفع اللطف على يقرض ، ووجه النصب أن يعمل الكلام على المعنى لا على اللفظ لأن المعنى يكون قرضاً فيضاعفه ، والاختيار الرفع لأن فيه معنى الجزاء ، وجواب الجواب بالقاء لا يكون إلا رفعاً .

(المسألة الثانية) التضعيف والإضمااف والمضاعفة واحد وهو الزيادة على أصل الشيء حتى يبلغ مثلين أو أكثر ، وفي الآية حذف ، والتقدير : فيضاعف ثوابه .

أما قوله تعالى (أضعافاً كثيرة) ففهم من ذكر فيه قدراً معيناً ، وأجود ما يقال فيه : إنه القدر المذكور في قوله تعالى (مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنثفت سبع سنابل) فيقال يعمل الجمل على المحسر لأن كلنا الآيتين وردتا في الإنفاق ، ويمكن أن يجاب عنه بأنه تعالى لم يقتصر في هذه الآية على التشديد ، بل قال بمداه (واقة يضاعف لمن يشاء) .

(والقول الثاني) وهو الأصح واختيار السدي : أن هذا التضعيف لا يعلم أحد ما هو وكم هو ؟ وإنما أجهم تعالى ذلك لأن ذكر المهيم في باب الترهيب أقوى من ذكر الحدود .

أما قوله تعالى (واقة يجبهه ويبسط) فني بيان أن هذا كيف يناسب ما تقدم وجوه (أحدها)

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ جَاءُوا إِسْرَائِيلَ أَنْ يَنْقُضُوا عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَيْنِ أُمَمِّ الْبَشَرِ لَئِنْ آتَيْنَاهُم مَاءً شَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ شَكَرَ أَنْ آتَيْنَاهُم مَاءً فَقَالُوا هَذَا الْمَاءُ الَّذِي فَاتَنَا أَوْ لَنَا فَلَا يَشْكُرُونَ بَلْ هُمْ إِذَا شَرِبُوا مِنْهُ إِذَا مُتَقَرَّبَ إِلَيْهِ لِآتَائِهِ سَأَلُوا إِذْ قَالَ لَهُمُ الْمَلَائِكَةُ انْزِلُوا فِي الْمَوَاقِعِ قَالُوا هَذَا الْمَاءُ الَّذِي فَاتَنَا أَوْ لَنَا فَلَا يَشْكُرُونَ بَلْ هُمْ إِذَا شَرِبُوا مِنْهُ إِذَا مُتَقَرَّبَ إِلَيْهِ لِآتَائِهِ سَأَلُوا إِذْ قَالَ لَهُمُ الْمَلَائِكَةُ انْزِلُوا فِي الْمَوَاقِعِ قَالُوا هَذَا الْمَاءُ الَّذِي فَاتَنَا أَوْ لَنَا فَلَا يَشْكُرُونَ بَلْ هُمْ إِذَا شَرِبُوا مِنْهُ إِذَا مُتَقَرَّبَ إِلَيْهِ لِآتَائِهِ سَأَلُوا إِذْ قَالَ لَهُمُ الْمَلَائِكَةُ انْزِلُوا فِي الْمَوَاقِعِ قَالُوا هَذَا الْمَاءُ الَّذِي فَاتَنَا أَوْ لَنَا فَلَا يَشْكُرُونَ بَلْ هُمْ إِذَا شَرِبُوا مِنْهُ إِذَا مُتَقَرَّبَ إِلَيْهِ لِآتَائِهِ سَأَلُوا

بِالظَّالِمِينَ ﴿٢٤٦﴾

أن المعنى أنه تعالى لما كان هو القاهض الباسط ، فإن كان تخدير هذا الذي أمر بإتفاق المال الفقر فليفتق المال في سيل الله ، فإنه سواء أفتق أو لم يفتق فليس له إلا الفقر ، وإن كان تقديره الفتى فليفتق فإنه سواء أفتق أو لم يفتق فليس له إلا الفتى والسمة وبسط اليد ، فلي كلا التقديرين يكون إتفاق المال في سيل الله أول (وثانها) أن الإنسان إذا علم أن القبض والبسط بالله انقطع نظره عن مال الدنيا ، وبقي اعتياده على الله ، فليفتق يسئل عليه إتفاق المال في سيل مرضاة الله تعالى (وثالثها) أنه تعالى يوسع عن عباده ويقتدر ، فلا يخطوا عليه بما وسع عليكم ، لتلا تبدل السمة الحاصلة لكم بالصدق (ورابعها) أنه تعالى لما أمرهم بالصدقة وحثهم عليها أخبرهم أنه لا يمكنهم ذلك إلا بتوفيقه وإماتته ، فقال (والله يقبض ويبسط) يهي يقبض القلوب حتى لا تقدم على هذه الطاعة ، ويبسط بعضها حتى يقدم على هذه الطاعة ، ثم قال (وإليه ترجعون) والمراد به إلى حيث لا حاكم ولا مدبر سواء ، والله أعلم .

القصة الثانية

قصة طلوت

قوله عز وجل ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ جَاءُوا إِسْرَائِيلَ أَنْ يَنْقُضُوا عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَيْنِ أُمَمِّ الْبَشَرِ لَئِنْ آتَيْنَاهُم مَاءً شَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ شَكَرَ أَنْ آتَيْنَاهُم مَاءً فَقَالُوا هَذَا الْمَاءُ الَّذِي فَاتَنَا أَوْ لَنَا فَلَا يَشْكُرُونَ بَلْ هُمْ إِذَا شَرِبُوا مِنْهُ إِذَا مُتَقَرَّبَ إِلَيْهِ لِآتَائِهِ سَأَلُوا إِذْ قَالَ لَهُمُ الْمَلَائِكَةُ انْزِلُوا فِي الْمَوَاقِعِ قَالُوا هَذَا الْمَاءُ الَّذِي فَاتَنَا أَوْ لَنَا فَلَا يَشْكُرُونَ بَلْ هُمْ إِذَا شَرِبُوا مِنْهُ إِذَا مُتَقَرَّبَ إِلَيْهِ لِآتَائِهِ سَأَلُوا إِذْ قَالَ لَهُمُ الْمَلَائِكَةُ انْزِلُوا فِي الْمَوَاقِعِ قَالُوا هَذَا الْمَاءُ الَّذِي فَاتَنَا أَوْ لَنَا فَلَا يَشْكُرُونَ بَلْ هُمْ إِذَا شَرِبُوا مِنْهُ إِذَا مُتَقَرَّبَ إِلَيْهِ لِآتَائِهِ سَأَلُوا

بِالظَّالِمِينَ ﴿٢٤٦﴾

الملائكة الإعراف من الناس، وهو اسم الجماعة، كالقوم والرحط والجيش، وجمعه أملاء، قال الضاهر:

وقال لما الأملاء من كل معشر وغير أقوليل الرجال قد بدأها وأصلها من الملاء، وهم الذين يملأون العيون هبة ورواء، وقيل: هم الذين يملأون المكان إذا حضروا، وقال الزجاج: الملاء الرؤساء، معوا بذلك لأنهم يملأون القلوب بما يحتاج إليه، من قولهم: ملا الرجل يملأ ملأه فهو ملء.

قوله تعالى (إذا قالوا لنبي لم ابست لنا) في الآية مسائل:

(المسألة الأولى) تعلق هذه الآية بما قبلها من حيث إنه تعالى لما فرض القتال بقوله (وقاتلوا في سبيل الله) ثم أمرنا بالإتيان فيه لما له من التأثير في كمال المراد بالقتال ذكر قصة بني إسرائيل، وهي أنهم لما أمروا بالقتال نكثوا وعالفوا فذهبهم الله تعالى عليه، ونسبهم إلى الظلم والمقصود منه أن لا يقدم المأمورون بالقتال من هذه الأمة على المخالفة، وأن يكونوا مستمرين في القتال مع أعداء الله تعالى.

(المسألة الثانية) لا شك أن المقصود الذي ذكرناه حاصل، سواء قلنا أن النبي من كان من أولئك، وأن أولئك الملائكة كانوا أول لم نعلم شيئاً من ذلك، لأن المقصود هو الترهيب في باب الجهاد وذلك لا يختلف، وإنما يعلم من ذلك النبي ومن ذلك الملائكة بالخبر المتواتر وهو مفقود، وأما خبر الواحد فإنه لا يفيد إلا الظن، ومنهم من قال: إنه يوشع بن نون بن أفرايم بن يوسف، والدليل عليه قوله تعالى (من بعد موسى) وهذا ضعيف لأن قوله (من بعد موسى) كما يحتمل الاتصال يحتمل الحصول من بعد زمان، ومنهم من قال: كان اسم ذلك النبي أشمويل من بني هرون واسمه بالعربية: إسماعيل، وهو قول الأكثرين، وقال السدي: هو شمعون، سمته أمه بذلك، لأنها دعت الله تعالى أن يرزقها ولها فاستجاب الله تعالى دعائها، فسمته شمعون، يعني مع دعائها فيه، والسبب تسميته شيئاً بالعبرانية، وهو من ولد لاوي بن يعقوب عليه السلام.

(المسألة الثالثة) قال وهب والكلبي: إن المعاصي كثرت في بني إسرائيل، والخطايا عظمت فيهم، ثم غلب عليهم عدو لهم فبقي كثير من ذراريهم، فسألوا نبيهم ملكاً ينتظم به كلمتهم ويجمعهم به أدمهم، ويستقيم حالهم في جهاد عدوهم، وقيل تغلب جالوت على بني إسرائيل، وكان قوام بني إسرائيل بملك يجمعون عليه مجاهد الأعداء، ويمرر الأحكام، ونبي يطيعه الملك، ويقض أمر دينهم، ويأتيهم بالخبر من عند ربهم.

أما قوله (فقاتل في سبيل الله) فاعلم أنه قرىء (فقاتل) بالتون والجزم على الجواب، وبالتون وبالرفع على أنه حال، أي ابست لنا مقدرين القتال، أو استئناف كأنه قيل: ما تصنعون بالملك،

قالوا قاتل ، وقرئ . بالياء والجزم على الجواب ، وبالرفع حل أنه صفة لقوله (ملاك) أما قوله (قال حل عيسى إن كتب عليكم القتال أن لا تقاتلوا) فيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ نافع وجده (عيسى) بكسر السين هنا ، وفي سورة محمد صلى الله عليه وسلم ، واللغة المشهورة فتحها ووجه قراءة نافع ما حكاه ابن الأعرابي أنهم يقولون : هو عيسى بكذا وهذا يقوى (عيسى) بكسر السين ، ألا ترى أن عيسى بكذا ، مثل حرى وشحج وطعن أبو حبيدة في هذه القراءة فقال لوجاز ذلك لجاز (عيسى) أحباب أصحاب نافع عنه من وجهين (الأول) أن الياء إذا سكنت وانفتح ما قبلها حصل في التلغظ بها نوع كلفة ومشقة ، وليس كذلك (عيسى) كذلك ، ولها وإن كانت في الكتابة ياء إلا أنها في اللفظ مددة ، وهي خفيفة فلا تحتاج إلى خفة أخرى .

(الجواب الثاني) هب أن القياس يقتضى جواز (عيسى) (عيسى) إلا أنا ذكرنا أنهما لثتان ، فله أن يأخذ بالثنتين فيستعمل إحداهما في موضع والأخرى في موضع آخر .

(المسألة الثانية) غير (حل عيسى) وهو قوله (أن لا تقاتلوا) والشرط فاصل بينهما ، والمعنى حل قاربتم أن تقاتلوا بمعنى أوقع جنبتكم عن القتال فلدخل (حل) مستغنياً عما هو متوقع عنده ومفتنون ، وأراد بالاستغناء التقرير ، وثبت أن المتوقع كان له ، وأنه صائب في قوله كقولهم تعالى (حل أن حل الإنسان حين من الدهر) معناه التقرير ، ثم إنه تعالى ذكر أن القوم قالوا (وما لنا أن لا نقاتل في سبيل الله) وهذا يدل على ضمان قوى خصوصاً وأتبعوا ذلك بهمة قوية توجب التصدد في ذلك ، وهو قولهم (وقد أخرجنا من ديارنا وأبنائنا) لأن من بلغ منه المعنى هذا المبلغ فالظاهر من أمره الإجهاد في رفع عبءه ومقاومته .

فإن قيل : المشهور أنه يقال : مالك تعمل كذا ؟ ولا يقال : مالك أن تعمل كذا ؟ قال : تعالى (مالك لا ترجون لله وقاراً) وقال (ومالك لا يؤمنون بالله) .

(الجواب من وجهين) (الأول) وهو قول المبرد : أن (ما) في هذه الآية يجعل الاستفهام كأنه قال : مالك أن تترك القتال ، وعلى هذا الطريق يقول النوال .

(الوجه الثاني) أن نعلم أن (ما) هنا بمعنى الاستفهام ، ثم حل هذا القول وجوه (الأول) قال الإخفش : أن هنا زائدة ، والمعنى : مالنا لا تقاتل وهذا ضعيف ، لأن القول بقبول الزيادة في كلام الله خلاف الأصل (الثاني) قال الفراء : الكلام هنا محمول على المعنى ، لأن قولك : مالك لا تقاتل معناه ما يمنعك أن تقاتل ؟ فلما ذهب إلى معنى المتع حسن إدعاء أن فيه قال تعالى (وما ننمك أن تسجد) وقال (مالك أن لا تكون مع الساجدين) (الثالث) قال الكسائي : معنى (ومالنا أن لا تقاتل) أى شبه لنا في ترك القتال ؟ ثم سقطت كلمة (أى) ورجع أبو . عن الفارسي ، قول

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكُهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ۝٢٤٧

الكسائي على قول الفراء ، قال : وذلك لأن على قول الفراء لابد من إضمار حرف الجر ، والتقدير : ما يمننا من أن نقاتل ، إذا كان لابد من إضمار حرف الجر على القولين ، ثم على قول الكسائي يبقى اللفظ مع هذا الإضمار على ظاهره ، وعلى قول الفراء لا يبقى ، فكان قول الكسائي لا محالة أولى وأقوى .

أما قوله (فلما كتب عليهم القتال تولوا) فاعلم أن فى الكلام عدوفا تحديده : فسأل الله تعالى ذلك فبست لهم ملكا وكتب عليهم القتال فتولوا .

أما قوله (إلا قليلا منهم) فهم الذين هبوا منهم النهر وسيأتى ذكرهم ، وقيل : كان عدد هذا القليل ثمانية وثلاثة عشر على عدد أهل بدر (والله أعلم بالظالمين) أى هو عالم بمن ظلم نفسه حين عاقب ربه ولم يف بما قيل من ربه ، وهذا هو الذى يدل على تعلق هذه الآية بقوله قبل ذلك (وقاتلوا فى سبيل الله) فكانه تعالى أكد وجوب ذلك بأن ذكر قصة بنى إسرائيل فى الجهاد وعقب ذلك بأن من تقدم على مثله فهو ظالم والله أعلم بما يستحقه الظالم وهذا بين فى كونه زجرا عن مثل ذلك فى المستقبل وفى كونه بمنأى على الجهاد ، وأن يستمر كل مسلم على القيام بذلك والله أعلم .

قوله تعالى (وقال لهم نبيهم إن الله قد بعث لكم طالوت ملكا قالا أنى يكون له الملك عليه ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال قال إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة فى العلم والجسم والله يؤتى ملكه من يشاء والله واسع عليم) .

اعلم أنه لما بين فى الآية الأولى أنه أجابهم إلى ما سألوا ، ثم إنهم تولوا فبين أن أول ما تولوا انكارهم إمرة طالوت ، وذلك لأنهم طلبوا من نبيهم أن يطلب من الله أن يمين لهم ملكا فأجابهم بأن الله قد بعث لهم طالوت ملكا ، قال صاحب الكشف : طالوت اسم أجمى ، بكالوت ، وداود وإنما امتنع من الصرف لتعريفه ومجته ، وزعموا أنه من الطول لما وصف به من البسطة فى الجسم ، ووزنه إن كان من الطول فملوت ، وأصله طولوت ، إلا أن امتناع صرفه يدفع أن يكون

منه ، إلا أن يقال : هو اسم عبراني واطئ حرياً كما واطئ حقة حنطة ، وعلى هذا التقدير يكون أحد سببه العجبة لكونه عبرانياً ، ثم إن الله تعالى لما جئته لأن يكون ملكاً لم أظهره التول عن طاعته ، والإعراض عن حكمه ، وقالوا (أن يكون له الملك علينا) واستبعدوا جداً أن يكون هو ملكاً عليهم ، قال المفسرون : وسبب هذا الاستبعاد أن النبوة كانت مخصوصة بسبط معين من أسباط بني إسرائيل ، وهو سبط لاوي بن يعقوب ، ومنه موسى وهرون ، وسبط الملوك ، سبط يهوذا ، ومنه داود وسليمان ، وأن طالوت ما كان من أحد هذين السبطين ، بل كان من ولد بنيامين فلما سبب أنكرهوا كونه ملكاً لهم ، ودعوا أنهم أحق بالملك منه ، ثم أنهم أكدوا هذه العجبة بعجبة أخرى ، وهي قولهم : ولم يزل سمع من المال ، وذلك إشارة إلى أنه فقير ، واختلقوا فقال وهب ، كان دهاقا ، وقال السدي : كان مكاريبا ، وقال آخرون ، كان سقاء .

فإن قيل : ما الفرق بين الوالوين في قوله (ونحن أحق) وفي قوله (ولم يزل) .

فتنا : الأول للحال ، والثانية لطف الجملة على الجملة الواقعة حالاً ، والمعنى : كيف يملك علينا والحال أنه لا يستحق التملك لوجود من هو أحق بالملك ، وأنه فقير ولا بد لذلك من مال يمتد به ، ثم إنه تعالى أجاب عن شبههم بوجوه (الأول) قوله (إن الله اصطفاه عليكم) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) معنى الآية أنه تعالى خصه بالملك والإمرة .

واعلم أن القوم لما كانوا مقرين بنبوة ذلك النبي ، كان إخباره عن الله تعالى أنه جعل طالوت ملكاً عليهم حجة قاطعة في ثبوت الملك له لأن تهويل الكذب على الأنبياء عليهم السلام يقتضي : نفع الوثوق بقولهم وذلك يقدح في ثبوت نبوتهم ورسالتهم ، وإذا ثبت صدق الخبر ثبت أن الله تعالى خصه بالملك ، وإذا ثبت ذلك كان ملكاً واجب الطاعة وكانت الإعراضات ساقطة .

(المسألة الثانية) قوله (اصطفاه) أي أخذ الملك من غيره مباحياً له ، واصطفاه ، واستصفاه بمعنى الاستخلاص ، وهو أن يأخذ الشيء خالصاً لنفسه ، وقال الزجاج : إنه مأخوذ من الصفوة ، والأصل فيه اصطفى بالتاء فأبدلت التاء طاء ليسهل النطق بها بعد الصاد ، وكيفما كان الاشتقاق فالمراد ما ذكرناه أنه تعالى خصه بالملك والإمرة ، وعلى هذا الوجه وصف تعالى نفسه بأنه اصطفى الرسل ووصفهم بأنهم : المصطفون الأختيار ووصف الرسول بأنه المصطفى .

(المسألة الثالثة) هذه الآية تدل على بطلان قول من يقول : إن الإمامة موروثية ، وذلك لأن بني إسرائيل أنكروا أن يكون ملكهم من لا يكون من بيت المسكة ، فأعلمهم الله تعالى أن هذا ساطع ، والمستحق لذلك من خصه الله تعالى بذلك وهو فقير قوله (تولى الملك من فقار وتدرع الملك عن فقار) .

(الوجه الثاني) في الجواب عن هذه العجبة قوله تعالى (وزاده بسطة في العلم والجسم) وتحرير

هذا الجواب أنهم طعنوا في استحقاقه للملك بأمرين (أحدهما) أنه ليس من أهل بيت الملك (الثاني) أنه فقير ، والله تعالى بين أنه أهل للملك وقرر ذلك بأنه حصل له وصفان (أحدهما) العلم (والثاني) القدرة ، وهذان الوصفان أحد مناسب لاستحقاقه الملك من الوصفين الأولين وبإياه من وجوه (أحدهما) أن العلم والقدرة من باب الكالات الحقيقية ، والمال والجاه ليسا كذلك (والثاني) أن العلم والقدرة من الكالات الحاصلة لجوهر نفس الإنسان والمال والجاه أمران منفصلان عن ذات الإنسان (الثالث) أن العلم والقدرة لا يمكن سلبهما عن الإنسان ، والمال والجاه يمكن سلبهما عن الإنسان (الرابع) أن العلم بأمر الحروب ، والقوى القديرة على المحاربة يكون الانتفاع به في حفظ مصلحة البلد ، وفي دفع شر الأعداء أهم من الانتفاع بالرجل النسيب الغني إذا لم يكن له علم بضبط المصالح ، وقدرة على دفع الأعداء ، فثبت بما ذكرنا أن إسناد الملك إلى العالم القادر ، أولى من إسناده إلى النسيب الغني ثم ههنا مسائل :

(المسألة الأولى) احتج أصحابنا في مسألة خلق الأعمال بقوله (وزاده بسطة في العلم والجسم) وهذا يدل على أن العلوم الحاصلة للخلق ، إنما حصلت بتخليق الله تعالى وإيجاده ، وقالت المعتزلة هذه الإضافة إنما كانت لأنه تعالى هو الذي يعطي العقل ونسب الدلائل ، وأجاب الأصحاب بأن الأصل في الإحاطة بالمبصرة دون التسبب .

(المسألة الثانية) قال بعضهم : المراد بالبسطة في الجسم طول القامة ، وكان يفرق الناس برأسه ومنكبّه ، وإنما سمى طالوت لطوله ، وقيل المراد من البسطة في الجسم الجمال ، وكان أجمل بين إسرائيل وقيل : المراد القوة ، وهذا القول حدى أصح لأن المنتفع به في دفع الأعداء هو القوة والعدة ، لا الطول والجمال .

(المسألة الثالثة) أنه تعالى قدم البسطة في العلم ، على البسطة في الجسم ، وهذا منه تعالى تلبية على أن الفضائل النفسانية أهل وأشرف وأكمل من الفضائل الجسدية .

(الوجه الثالث) في الجواب عن الشبهة قوله تعالى (والله يؤتي ملكه من يشاء) وتقريره أن الملك لله والبيد لله فهو سبحانه يؤتي ملكه من يشاء ولا اعتراض لأحد عليه في ضله ، لأن المالك إذا تصرف في ملكه فلا اعتراض لأحد عليه في ضله .

(الوجه الرابع) في الجواب قوله تعالى (والله واسع عليم) وفيه ثلاثة أقوال (أحدها) أنه تعالى واسع الفضل والرزق والرحمة ، وسعت رحمته كل شيء ، والتقدير : أتم طعنتم في طالوت بكونه فقيراً ، والله تعالى واسع الفضل والرحمة ، فإذا فرض الملك إليه ، فإن علم أن الملك لا يمتشي إلا بالمال ، فاقه تعالى ينتفع عليه باب الرزق والسعة في المال .

(والقول الثاني) أنه واسع ، بمعنى موسع ، أي يوسع على من يشاء من نعمه ، وتعلمه بما

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٤٨﴾ فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً يَدَهُ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُّلَاقُوا اللَّهَ كَمِ مِّن قِتَّةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ قِتَّةٌ كَثِيرَةٌ بِإِذْنِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَ الصَّابِرِينَ ﴿٢٤٩﴾

فيله على ما ذكرناه (والثالث) أنه واسع بمعنى ذو سعة ، وبهي . فاهل ومعناه ذو كذا ، كقوله (صيغة راضية) أي ذات رضا ، وهم ناصب ذو نصب ، ثم بين بقوله (عليهم) أنه تعالى مع قدرته على إغناء الفقير عالم بمقادير ما يحتاج إليه في تدبير الملك ، وعالم بحال ذلك الملك في الحاضر والمستقبل ، فيختار لعله جميع المواقف ما هو تصلحته في قيامه بأمر الملك .

قوله تعالى (وقال لهم نبيهم إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم وبقية مما ترك آل موسى وآل هرون تحمله الملائكة إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين ، فلما فصل طالوت بالجنود قال إن الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني إلا من اغترف غرفة يده فشربوا منه إلا قليلا منهم فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه قالوا لا طاقه لنا اليوم بجالوت وجنوده قال الذين يظنون أنهم ملاقوا الله كم من قساة قليلة غلبت قساة كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين) .

اعلم أن ظاهر الآية المضممة يدل على أن أولئك الأقوام كانوا مقرين بنبوته النبي الذي كان فيهم

لأن قوله تعالى حكاية عنهم (إذ قالوا لنبي لم يبعث لنا ملكا) كالغافر في أنهم كانوا متعربين بنوبة ذلك النبي ، ومقرين بأنه مبعوث من عند الله تعالى ، ثم إن ذلك النبي لما قال (إن الله قد بعث لكم طالوت ملكا) كان هذا دليلا قاطعا في كون طالوت ملكا ، ثم إنه تعالى لكان رحمته بالخلق ، ضم إلى ذلك الدليل دليلا آخر يدل على كون ذلك النبي صادقا في ذلك الكلام ، ويدل أيضا على أن طالوت نعبه الله تعالى للملك وإكثار الدلائل من أنه تعالى جاز ، ولذلك أنه كثرت معجرات موسى عليه السلام ، ومحمد عليه الصلاة والسلام ، ولهذا قال تعالى (وقال لهم نبيهم إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) أن معنى ذلك التابوت لابد وأن يقع على وجه يكون عارفا للمادة حتى يصح أن يكون آية من عند الله ، والله على صدق تلك الدعوى ، ثم قال أصحاب الإخبار : إن الله تعالى أنزل على آدم عليه السلام تابوتا فيه صور الأنبياء من أولاده ، فتوارثه أولاد آدم إلى أن وصل إلى يعقوب ، ثم بقى في أيدي بني إسرائيل ، فكانوا إذا اختلقوا في شيء تكلم وحكم بينهم وإذا حصرروا القتال قدموه بين أيديهم يستفتحون به على عدوهم ، وكانت الملائكة تحمله فوق السكروم يقاتلون العدو فإذا سمعوا من التابوت صيحة استيقنوا بالنصرة ، فلما عصوا وفسدوا سلط الله عليهم المهالبة فغلبهم على التابوت وسلبوه ، فلما سألوا نبيهم البينة على ملك طالوت ، قال ذلك النبي : إن آية ملكه أنكم تصبوا التابوت في داره ، ثم إن الكفار الذين سلبوا ذلك التابوت كانوا قد جعلوه في موضع البول والغائط ، فدعا النبي عليهم في ذلك الوقت ، فسلط الله على أولئك الكفار البلاء حتى إن كل من بال عنده أو تنوط أبشاه الله تعالى بالواسب ، فعلم الكفار أن ذلك لأجل استغفارهم بالتابوت ، فأخرجوه ووضعوه على ثورين فأقبل الثوران يسيران ووكّل الله تعالى هما أربعة من الملائكة يسوقونهما ، حتى أتوا منزل طالوت ، ثم إن قوم ذلك النبي رأوا التابوت عند طالوت ، فسلموا أن ذلك دليل على كونه ملكا لهم ، فذلك هو قوله تعالى (إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت) والإيتان على هذا محال ، لأنه آتى به ولم يأت هو فنسب إليه توسعا ، كما يقال : بعثت الغرام ، وخسرت التجارة .

(والرواية الثانية) أن التابوت صندوق كان موسى عليه السلام يضع التوراة فيه ، وكان من ذهب ، وكانوا يرفعونه ، ثم إن الله تعالى رفعه بعد ما قبض موسى عليه السلام لسخطه على بني إسرائيل ، ثم قال نبي ذلك القوم : إن آية ملكه طالوت أن يأتيكم التابوت من السماء ، ثم إن التابوت لم تحمله الملائكة ولا الثوران ، بل نزل من السماء إلى الأرض ، والملائكة كانوا يحفظونه ، والقوم كانوا ينظرون إليه حتى نزل عند طالوت ، وهذا قول ابن عباس رضي الله عنهما ، وعلى هذا الإتيان حقيقة في التابوت ، واحتيف الحل إلى الملائكة في التورين جميعا ، لأن من حفظ شيئا في

الطريق جازأن يوصف بأنه حمل ذلك الشيء، وإن لم يحمله كما يقول القائل : حملت الأمانة إلى زيد إذا حفظها في الطريق ، وإن كان الحامل غيره .

واعلم أنه تعالى جعل إتيان التابوت معجزة ، ثم فيه احتمالان (أحدهما) أن يكون مجيء التابوت معجزة ، وذلك هو الذي قررناه (والثاني) أن لا يكون التابوت معجزة ، بل يكون ما فيه هو المعجز ، وذلك بأن يشاهدوا التابوت عاليا ، ثم إن ذلك النبي يصحبه بمحض من القوم في بيت وينلقوا البيت ، ثم إن النبي يدعي أن الله تعالى خلق فيه ما يدل على واقعتنا ، فإذا فتحوا باب البيت ونظروا في التابوت رأوا فيه كتاباً يدل على أن ملكهم هو طالوت ، وعلى أن الله سينصرهم على أعدائهم فهذا يكون معجزة قاطعة دالة على أنه من عند الله تعالى ، ولنفظ القرآن بمحتل هذا ، لأن قوله (يا أيكم التابوت فيه سكتة من ربكم) بمحتل أن يكون المراد منه أنهم يجدون في التابوت هذا المعجز الذي هو سبب لاستقرار قلوبهم واطمئنان أنفسهم فهذا محتمل .

(المسألة الثانية) قال صاحب الكشاف : وزن التابوت إما أن يكون فعلوة أو فاعولا ، والثاني مرجوح ، لأنه يقل في كلام العرب لفظ يكون فاعولا ولا منه من جنس واحد ، نحو : سلس ولفى ، فلا يقال : تابوت من تبت قياساً على ما نقل ، وإذا فسد هذا القسم تمين الأول ، وهو أنه فعلوت من التوب ، وهو الرجوع لأنه ظرف يوضع فيه الأشياء ، ويودع فيه فلا يزدل يرجع إليه ما يخرج منه وصاحبه يرجع إليه فيما يحتاج إليه من مودعاته .

(المسألة الثالثة) قرأ الكل : التابوت بالناء ، وقرأ أبي وزيد بن ثابت (التابوت) بالهاء وهي لغة الأنصار .

(المسألة الرابعة) من الناس من قال : إن طالوت كان نبياً ، لأنه تعالى أظهر المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان نبياً ، ولا يقال : إن هذا كان من كرامات الأولياء ، لأن الفرق بين الكرامة والمعجزة أن الكرامة لا تكون على سبيل التحدى ، وهذا كان على سبيل التحدى ، فوجب أن لا يكون من جنس الكرامات .

(والجواب) لا يبعد أن يكون ذلك معجزة لبي ذلك الإيمان ، ومع كونه معجزة له فإنه كان آية قاطعة في ثبوت ملكه .

أما قوله تعالى (فيه سكتة من ربكم) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) (السكتة) فبيلة من السكون ، وهو عند الحركة وهي مصدر وقع موقع الاسم ، هو : التقية والبقية والبرقية .

(المسألة الثانية) انظروا في السكتة ، وضبط الأنوال فيها أن تقول : المراد بالسكتة إما أن يقال إنه كان شيئاً حاصل في التابوت أو ما كان كذلك .

(والقسم الثاني) هو قول أبي بكر الأصم ، فانه قال (آية ملكة أن يأتيكم التابوت فيه سكتة من ربكم) أى تسكنون عند مجيئه وتقرؤون له بالملك ، وتزول فقرتكم عنه ، لأنه متى جاءم التابوت من السماء وشاهدوا تلك الحالة فلا بد وأن تسكن قلوبهم إليه وتزول فقرتهم بالسكتة .
(وأما القسم الأول) وهو أن المراد من السكتة شئ كان موضوعا في التابوت ، وحل هذا فيه أقوال (الأول) وهو قول أبي مسلم أنه كان في التابوت بفاراف من كتب الله تعالى المنزل على موسى وهارون ومن بعدهما من الأنبياء عليهم السلام ، بأن الله ينصرطالوت وجنوده ، ويرى خوف العدو منهم (الثاني) وهو قول علي عليه السلام : كان لها وجه كوجه الإنسان ، وكان لها ربح حفاة (والثالث) قول ابن عباس رضى الله عنهما : هي صورة من ذربرد أو ياقوت لها رأس كراس الهر ، وذنب كذنبه ، فأذا صاح كصياح الهر ذهب التابوت نحو العدو وم يحضون معه فإذا وقف وقفوا ونزل النصر .

(القول الرابع) وهو قول حمرو بن حيد : إن السكتة التي كانت في التابوت شئ لا يعلم . واعلم أن السكتة جارة عن الثبات والأمن ، وهو كقوله في قصة النار (فأنزل الله سكتته على رسوله وعلى المؤمنين) فكذا قوله تعالى (فيه سكتة من ربكم) معناه الأمن والسكون .
واحتمل القائلون بأنه حصل في التابوت شئ يوجب (الأول) أن قوله (فيه سكتة) يدل على كون التابوت ظرفا للسكتة (والثاني) وهو أنه عطف عليه قوله (وبقية مما ترك آل موسى) فكما أن التابوت كان ظرفا للبقية وجب أن يكون ظرفا للسكتة .
(والجواب عن الأول) أن كلمة (في) كما تكون للظرفية فقد تكون للسمية قال عليه الصلاة والسلام : في أنفس المؤمنين مائة من الإبل ، وقال : في خمس من الإبل شاة أى بسية لقوله في هذه الآية (فيه سكتة) أى بسية تحصل السكتة .

(والجواب عن الثاني) لا يبعد أن يكون المراد بقية مما ترك آل موسى وآل هارون من الدين والشرعة ، والمعنى أن بسبب هذا التابوت ينتظم أمر ما بقى من دينهما وشرعتهما .

وأما القائلون بأن المراد بالبقية شئ كان موضوعا في التابوت فقالوا : البقية هي رضاض الألواح وعصا موسى وثيابه وشئ من التوراة وتقيده من المن الذي كان يذلل عليهم .
أما قوله (آل موسى وآل هارون) ففيه قولان (الأول) قال بعض المفسرين يشتمل أن يكون المراد من آل موسى وآل هارون هو موسى وهارون أنفسهما ، والدليل عليه قوله عليه الصلاة والسلام لأبي موسى الأشعري : لقد أوتيت هذا مزمرا من مواهب آل داود ، وأراد به داود نفسه ، لأنه لم يكن لاحد من آل داود من الصورت الحسن مثل ما كان لداود عليه السلام .

(والقول الثاني) قال القائل رحمه الله : إنما أضيف ذلك إلى آل موسى وآله هارون ، لأن ذلك التابوت قد تداولته القرون بصددهما إلى وقت طالوت ، وما في التابوت أشياء توارثها العلماء من أنبياء موسى وهارون ، فيكون الأول هم الإتياع ، قال تعالى (أدخلوا آل فرعون أشد العذاب) .

وأما قوله (تحمله الملائكة) فقد تقدم القول فيه .

وأما قوله (إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين) فالمرضى أن هذه الآية معجزة باهرة إن كنتم ممن يؤمن بدلالة المعجزة على صدق المدعى .

قوله تعالى (فلما فصل طالوت بالجنود) فيه مسائل .

(المسألة الأولى) أعلم أن وجه اتصال هذه الآية بما قبلها يظهر بتقدير محذوف يدل عليه باقى الكلام ، والتقدير أنه لما أتاهم بآية التابوت أذعنوا له ، وأجابوا إلى المسير تحت رايته . فلما فصل بهم أى فارق بهم حد بلده واقطع عنه ، ومعنى الفصل القطع ، يقال : قول فصل ، إذا كان يقطع بين الحق والباطل وفصلت اللحم عن العظم فصلا وقاصل الرجل شريكه وامرأته فصلا ، ويقال لقطام فصال ، لأنه يقطع عن الرضاع ، وفصل من المكان قطعه بالمجازة عنه ، ومنه قوله (ولما فصلت المير) قال صاحب الكشف قوله : فصل عن موضع كذا أصله فصل نفسه ، ثم لاجل الكثرة في الإستعمال حذفوا المفعول حتى صار في حكم غير المتعدى كما يقال انفصل والجنود جمع جند وكل صنف من المخلوق جند على حدة ، يقال الجراء الكثيرة إنها جنود الله ، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام « الأرواح جنود مجندة » .

(المسألة الثانية) روى أن طالوت قال لقومه : لا ينبغي أن يخرج معى رجل يبنى بناء لم يفرغ منه ولا تاجر مشغول بالتجارة ، ولا متزوج بامرأة لم يبن عليها ولا أبنى إلا الشاب النشيط الفارغ فاجتمع إليه من اختار ثمانون ألفاً .

أما قوله تعالى (قال إن الله مبتليكم نهر) فيه مسائل :

(المسألة الأولى) اختلفوا في أن هذا القائل من كان فقال الأكثرون : أنه هو طالوت وهذا هو الظاهر لأن قوله لا بد وأن يكون مستنداً إلى مذكور سابق ، والمذكور السابق هو طالوت ، ثم حل هذا فيحتمل أن يكون القول من طالوت لكنه تحمله من نبى الوقت ، وعلى هذا التقدير لا يلزم أن يكون طالوت نبياً ويحتمل أن يكون من قبل نفسه فلا بد من وحى أثناء من ربه ، وذلك يقتضى أنه مع الملك كان نبياً .

(والقول الثاني) أن قائل هذا القول هو النبي المذكور في أول الآية ، والتقدير : فلما فصل طالوت بالجنود قال لهم نبهم (إن الله مبتليكم نهر) ونبي ذلك الوقت هو اسمعيل عليه السلام .

(المسألة الثانية) في حكمة هذا الابتلاء وجهان (الأول) قال القاضى : كان مشجوراً من بنى إسرائيل أنهم يخافون الإنبياء والملوك مع ظهور الآيات الباهرة فأراد الله تعالى إظهار علامة قبل لقاء العدو يميز بها من يصير على الحرب عن لا يصير لأن الرجوع قبل لقاء العدو لا يؤثر كقائمه حال لقاء العدو ، فلما كان هذا هو الصلاح قبل مقاتلة العدو لا جرم قال (فإن الله مبتليكم بنهر) (الثانى) أنه تعالى ابتلام ليشهدوا الصبر على الصداك .

(المسألة الثالثة) في النهر أقوال (أحدها) وهو قول قتادة والربيع ، أنه نهر بين الأردن وفلسطين (والثانى) وهو قول ابن عباس والسدى : أنه نهر فلسطين ، قال القاضى : والترقيق بين القولين أن النهر الممتد من بلد قد يضاف إلى أحد البلدين .

(القول الثالث) وهو الذى رواه صاحب الكشف : أن الوقت كان قيقظاً غطسوا مفادة فسألوا الله أن يجرى لهم نهرأ فقال : إن الله مبتليكم بما اقترحموه من النهر .

(المسألة الرابعة) قوله (مبتليكم بنهر) أى متحنكم امتحان العبد كما قال (إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه) ولما كان الابتلاء بين الناس إنما يكون لظهور الشيء ، وثبت أن الله تعالى لا يثبت ، ولا يعاقب على عمله ، إنما يفعل ذلك بظهور الأفعال بين الناس ، وذلك لا يحصل إلا بالتكليف لا جرم سمى التكليف ابتلاء ، وفيه لفتان بلا يلو ، وأبلى يبلى ، قال الفاهر :
ولقد بلوتك وأبليت خليفى ولقد كفكاف مودى بتأدب

لجاء بالفتن .

(المسألة الخامسة) نهر ونهر يسكنين الماء وتحريكها لفتان ، وكل ثلاثى حشوه حرف من حروف الحلق فانه يجرى على هذين ، كقولك : صخر وصخر ، وشعر وشعر ، وقالوا : بحر وبحر ، وقال الفاهر :

كأنما خلقت كفاه من حجر فليس بين يديه والندى حل .

يرى التيمم في بر وفى بحر عفاة أنت برى في كفه بل

أما قوله تعالى (فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فانه منى) فيه مسائل :

(المسألة الأولى) قوله (فليس منى) كالاجر ، يعنى ليس من أهل دينى وطاعنى ، ولفظه قوله تعالى (المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) ثم قال قبل هذا (المناقشون والمناقشات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف) وأيضاً لظنهم قوله صلى الله عليه وسلم : ليس منا من لم يرحم صغيرنا ولم يرقر كبيرنا ، أى ليس على ديننا وملحننا والله أعلم .

(المسألة الثانية) قال أهل اللغة (لم يطعمه) أى لم يذقه ، وهو من الطعم ، وهو يقع على الطعام .

والشراب هذا ما قاله أهل اللغة ، وعندي إنما اختير هذا اللفظ لوجوه من القائمة (أحدها) أن الإنسان إذا عطش جداً ، ثم شرب الماء وأراد وصف ذلك الماء بالطيب والذقة قال : إن هذا الماء كأنه الجلاب ، وكأنه حسل نصفه بالطعوم الذبذبة ، فقوله (ومن لم يطعمه) مثناه أنه وإن بلغ به العطش إلى حيث يكون ذلك الماء في فمه كالموصوف بهذه الطعوم الطيبة فإنه يجب عليه الاحتراز عنه ، وأن لا يشربه (والثاني) أن من جعل الماء في فمه وتمضمض به ثم أخرجه من الفم ، فإنه يصدق عليه أنه ذاقه وطعمه ، ولا يصدق عليه أنه شربه ، فلو قال : ومن لم يشربه فإنه مني كان المنع مقصوراً على الشرب ، أما لما قال (ومن لم يطعمه) كان المنع حاصلًا في الشرب ، وفي المضمضة ، ومعلوم أن هذا التكليف أشق ، وأن المنع من شرب الماء إذا تمضمض به وجد نوع خفة وراحة .

(المسألة الثالثة) أنه تعالى قال في أول الآية (فمن شرب منه فليس مني) ثم قال بعده (ومن لم يطعمه) وكان ينبغي أن يقال : ومن لم يطعم منه ليكون آخر الآية مطابقاً أوها ، إلا أنه ترك ذلك اللفظ ، واختير هذا لفظة ، وهي أن الفقهاء اختلفوا في أن من حلف لا يشرب من هذا النهر كيف يحسن ؟ قال أبو حنيفة لا يحسن إلا إذا كرع من النهر ، حتى لو اغترف بالكوز ماء من ذلك النهر وشربه لا يحسن ، لأن الشرب من الشيء هو أن يكون ابتداء شربه متصلاً بذلك الشيء ، وهذا لا يحصل إلا بأن يشرب من النهر ، وقال الباقر إذا اغترف الماء بالكوز من ذلك النهر وشربه يحسن ، لأن ذلك وإن كان مجازاً إلا أنه مجاز معروف مشهور .

إذا عرفت هذا فنقول : إن قوله (فمن شرب منه فليس مني) ظاهره أن يكون النهي مقصوراً على الشرب من النهر ، حتى لو أخذه بالكوز وشربه لا يكون داخل تحت النهي ، لما كان هذا الإحتمال قائماً في اللفظ الأول ذكر في اللفظ الثاني ما يزيل هذا الإبهام ، فقال (ومن لم يطعمه) فإنه مني) أضاف الطعم والشرب إلى الماء لا إلى النهر إذالة لذلك الإبهام .

أما قوله (إلا من اغترف غرفة يده) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو (غرفة) بفتح الغين ، وكذلك يعقوب وخلف ، وقرأ حاصم وابن حزم وحركة والكسائي بالضم ، قال أهل اللغة الغرفة بالضم الشيء القليل الذي يحصل في الكف ، والغرفة بالفتح الفعل ، وهو الاغتراف مرة واحدة ، ومنه الإكفة والإكلة ، يقال : فلان يأكل في النهار أكلة واحدة ، وما أكلت عديم إلا أكله بالضم أي شيئاً قليلاً كالقمة ، ويقال : الحوة من اللحم بالضم القطة البهيرة منه ، وحزرت اللحم حرة أي قطعتة مرة واحدة ، ونحوه : الخطوة والخطوة بالضم مضارع ما بين القدمين ، والخطوة أن يخطو مرة واحدة ، وقال المبرد : غرفة بالفتح مصدر يقع على قليل ما في يده وكثيره والغرفة بالضم اسم ملء

الكف أو ما اقترب به

(المسألة الثانية) قوله (إلا من اغترف) استثناء من قوله (لمن شرب منه فليس مني) وهذه الجملة في حكم المنصبة بالاستثناء ، إلا أنها قدمت في الذكر للعناية .
(المسألة الثالثة) قال ابن عباس رضي الله عنهما : كانت الفرة يشرب منها هو ودوابه وخنثه ، ويحصل منها .

وأقول : هذا الكلام يشتمل وجهين (أحدهما) أنه كان مأذونا أن يأخذ من الماء ماشاء مرة واحدة ، بفرقة واحدة ، بحيث كان المأخوذ في المرة الواحدة يكفيه ودوابه وخنثه ، ولأن يحصل مع نفسه (والثاني) أنه كان يأخذ القليل إلا أن الله تعالى يحصل البركة فيه حتى يكفي لكل هؤلاء . وهذا كان معجزة لئلا ذلك الزمان ، كما أنه تعالى كان يروى الخلق العظيم من الماء القليل في زمان محمد عليه الصلاة والسلام .

أما قوله تعالى (فشربوا منه إلا قليلا منهم) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ أبي وإبراهيم من اللفظ ، لأن قوله (فشربوا منه) في معنى : فلم يطعموه ، لا جرم حل عليه كانه قيل : فلم يطعموه إلا قليل منهم .

(المسألة الثانية) قد ذكرنا أن المقصود من هذا الابتلاء أن يتمم الصديق من الزنديق ، والموافق من المخالف ، فلما ذكر الله تعالى أن الذين يكونون أهلا لهذا القتال هم الذين لا يشربون من هذا النهر ، وأن كل من شرب منه فإنه لا يكون مأذونا في هذا القتال ، وكان في قلوبهم نفرة شديدة من ذلك القتال ، لا جرم أقدموا على الشرب ، فتميز الموافق من المخالف ، والصديق من العدو ، ويرى أن أصحاب طالوت لما هجموا على النهر بعد عطش شديد ، وقع أكثرهم في النهر ، وأكثروا الشرب ، وأطاع قوم قليل منهم أمر الله تعالى ، فلم يشربوا على الاغتراف ، وأما الذين شربوا وعافوا أمر الله فأسودت شفاههم وغلهم العطش ولم يروا ، وبقوا على شط النهر ، وجنبوا على لقاء العدو ، وأما الذين أطاعوا أمر الله تعالى ، فقوى قلوبهم وصح إيمانهم ، وهبوا النهر سالمين .

(المسألة الثالثة) القليل الذي لم يشرب قيل : إنه أربعة آلاف ، والمشهور وهو قول الحسن أنهم كانوا على عدد أهل بدر ثلثمائة وبعشرة عشر وهم المؤمنون ، والدليل عليه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : أصحاب يوم بدر : أتم اليوم على عدة أصحاب طالوت حين هجموا النهر وما جازمه إلا مؤمن . قال البراء بن عازب : وكنا يومئذ ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا .

أما قوله (فلما جازوه هو والذين آمنوا معه قالوا لا طاقا لنا اليوم بحالوت وخنثوه) ففيه مسائلتان :

(المسألة الأولى) لاخلاف بين المفسرين أن الذين عصوا الله وشربوا من النهر رجعوا إلى بلدهم ولم يتوجه معه إلى لقاء العدو إلا من أطاع الله تعالى في باب الشرب من النهر ، وإنما اختلفوا في أن رجوعهم إلى بلدهم كان قبل عبور النهر أو بعده ، وفي قولان (الأول) أنه ما هجر معه إلا المطيع ، واحتج هذا القائل بأمر (الأول) أن الله تعالى قال (فلما جاوزوه هو والذين آمنوا معه) فالمراد بقوله (الذين آمنوا معه) الذين وافقوه في تلك الطاعة ، فلما ذكر الله تعالى كل السكر ، ثم خص المطيعين بأنهم هبوا النهر ، هلينا أنه ما هجر النهر أحد إلا المطيعين .

(الحجة الثانية) الآية المتقدمة وهي قوله تعالى حكاية عن طالوت (من شرب منه فليس مني) أي ليس من أصحابي في سفرى ، كالرجل الذى يقول لغيره : لسف أنت منا في هذا الأمر ، قال : ومعنى (فشربوا منه) أى ليتسبوا به إلى الرجوع ، وذلك لفساد دينهم ولطمعهم .

(الحجة الثالثة) أن المقصود من هذا الابتلاء أن يتميز المطيع عن العاصي والمتمرد ، حتى يصرفهم عن نفسه ويردعهم قبل أن يرتدوا عند حضور العدو ، وإذا كان المقصود من هذا الابتلاء ليس إلا هذا المعنى كان الظاهر أنه صرفهم عن نفسه في ذلك الوقت وما أذن لهم في عبور النهر .

(القول الثانى) أنه استصحب كل جنوده وكلهم هبوا النهر واغتمدوا في إثبات هذا القول على قوله تعالى حكاية عن قوم طالوت (قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده) ومعلوم أن هذا الكلام لا يليق بالمؤمن المتقاد لأمر ربه ، بل لا يصدر إلا عن المنافق أو الفاسق ، وهذه الحجة ضعيفة ، ويان ضيفها من وجوه (أحدها) يحتمل أن يقال : إن طالوت لما حرم على مجاوزة النهر وتخطف إلا كثيرون ذكر المتخفقون أن حذرنا في هذا التخطف أنه لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فنحن مملودون في هذا التخطف ، أقصى ما في الباب أن يقال : إن الفاء في قوله (فلما جاوزوه) تقتضى أن يكون قولهم (لا طاقة لنا اليوم بجالوت) إنما وقع بعد المجاوزة ، إلا أنا نقول يحتمل أن يقال : إن طالوت والمؤمنين لما جاوزوا النهر وروا القوم تغلفوا وما جاوزوه ، سألهم عن سبب التخطف فذكروا ذلك ، وما كان النهر في العظم بحيث يمنع من المسكالة ، ويحتمل أن يكون المراد بالمجاوزة قرب حصول المجاوزة ، وعلى هذا التقدير فالإشكال أيضاً زائل .

(والجواب الثانى) أنه يحتمل أن يقال : المؤمنون الذين هبوا النهر كانوا فريقين : بعضهم ممن يحب الحياة ويكره الموت وكان الخوف والجوع غالباً على طبعه ، ومنهم من كان شجاعاً قوياً القلب لا يبالى بالموت في طاعة الله تعالى .

(فالقسم الأول) هم الذين قالوا (لا طاقة لنا اليوم) .

(والقسم الثانى) هم الذين أجابوا بقولهم (كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة) .

(والجواب الثالث) يحتمل أن يقال : القسم الأول من المؤمنين لما شامدوا في حركهم قالوا

(لا طاعة لنا اليوم بمجاولت وجنوده) فلا بد أن نوطن أنفسنا على القتل ، لأنه لا سبيل إلى الفرار من أمر الله ، والقسم الثاني قالوا : لا نوطن أنفسنا بل نزجو من الله الفتح والظفر ، فكان فرض الأولين الترييب في الشهادة والقوز بالجنة ، وفرض الفريق الثاني الترييب في طلب الفتح والنصرة ، وعلى هذا التقدير لا يكون في واحد من القولين ما ينقض الآخر .

(المسألة الثانية) الطاعة مصدر بمنزلة الإطاعة ، يقال : أطقت الشيء ، إطاعة وطاعة ، ومثلا أطاع إطاعة ، والإسم الطاعة ، وأغار ينهر إغارة والإسم الغارة ، وأجاب يجب إجابة والإسم الجابة وفي المثال : أساء سمعا فأسأ جابة ، أى جوابا .

أما قوله تعالى (قال الذين يظنون أنهم ملاقوا الله) ففيه سؤال ، وهو أنه تعالى لم يجعلهم ظانين ولم يجعلهم حازنين ؟

(وجوابه) أن السبب في أمور (الأول) وهو قول قتادة : أن المراد من لقاء الله الموت ، قال عليه الصلاة والسلام ومن أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه ، ومولاه المؤمنون لما وطئوا أنفسهم على القتل ، وطلب على ظنونهم أنهم لا يتخلصون من الموت ، لا جرم قيل في ضمنهم : أنهم يظنون أنهم ملاقوا الله (الثاني) (الذين يظنون أنهم ملاقوا الله) أى ملاقوا ثواب الله بسبب هذه الطاعة ، وذلك لأن أحدا لا يعلم حافية أمره ، فلا بد أن يكون ظانا واجبا وإن بلغ في الطاعة مبلغ الأمر ، إلا من أخبر الله بما يقبض أمره ، وهذا قول أبي مسلم وهو حسن .

(الوجه الثالث) أن يكون المعنى : قال الذين يظنون أنهم ملاقوا طاعة الله ، وذلك لأن الإنسان لا يمكنه أن يكون قاطعا بأن هذا العمل الذى عمله طاعة ، لأنه ربما أتى فيه بشئ من الرياء والسمعة ، ولا يكون بنية خالصة بحيث لا يكون الفضل طاعة ، إنما للمسكن فيه أن يظن أنه أتى به على نية الطاعة والإخلاص .

(الوجه الرابع) أنا ذكرنا في تفسير قوله تعالى (أن يأتيكم التابوت فيه سكين من ربكم) أن المراد بالسكينة على قول بعض المفسرين أنه كان في التابوت كتب إلمية نازلة على الأنبياء المتقدمين ، دالة على حصول النصر والظفر بالطول وجنوده ، ولكنه ما كان في تلك الكتب أن النصر والظفر يحصل في المرة الأولى أو بعدما ، بقوله (الذين يظنون أنهم ملاقوا الله) معنى الذين يظنون أنهم ملاقوا . وهذا الله بالظفر ، وإنما جملة ظنا لا يقينا لأن حصوله في الجملة وإن كان قطعاً إلا أن حصوله في المرة الأولى ما كان إلا على سبيل حسن الظن .

(الوجه الخامس) قال كثير من المفسرين : المراد بقوله (يظنون أنهم ملاقوا الله) أنهم يعملون ويعتقون ، إلا أنه أطلق لفظ الظن على اليقين على سبيل المجاز لما بين الظن واليقين من القسمة في تأكيد الاحتياط .

وَلَمَّا بَرَزُوا لِلْجَالُوتِ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَبَثِّتْ
أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴿٢٥٠﴾

أما قوله (كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) المراد منه تقوية قلوب الذين قالوا (لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده) والمعنى أنه لا حيلة بكثرة العدد إنما الميزة بالتأييد الإلهي ، والنصر السباوي ، فإذا جاءت الدولة فلا مضرة في القلة والذلة ، وإذا جاءت الهبة فلا منقصة في كثرة العدد والعدة .

(المسألة الثانية) الفتح : الجماعة ، لأن بعضهم قد فاء إلى بعض فصاروا جماعة ، وقال الزجاج : أصل الفتح من فطحم : فأوت رأسه بالسيف ، وفأيت إذا قطعت ، فافتتحة الفرقة من الناس ، كأنها قطعت منهم .

(المسألة الثالثة) قال الفراء : لو ألفيت من ههنا جاز في فئة الرفع والنصب والخفض ، أما النصب فلأن (كم) بمنزلة عدد فنصب ما بعده نحو عشرين رجلا ، وأما الخفض فبفتح ذر دخول حرف (من) عليه ، وأما الرفع فعلى نية تقديم الفعل كأنه قيل : كم غلبت فئة .

وأما قوله (والله مع الصابرين) فلا شبهة أن المراد المعونة والنصرة ، ثم يحتمل أن يكون هذا قولاً للذين قالوا (كم من فئة قليلة) ويحتمل أن يكون قولاً من الله تعالى ، وإن كان الأول أظهر .

قوله تعالى (ولما برزوا للجاولت وجنوده قالوا ربنا أفرغ علينا صبراً وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين) .

فيه مسائل :

(المسألة الأولى) المبارزة في الحروب ، هي أن يبرز كل واحد منهم لصاحبه وقت القتال ، والأصل فيها أن الأرض الفضاء آتى لأحباب فيها يقال لها البراز ، فكان البروز عبارة عن حصول كل واحد منهما في الأرض المسماة بالبراز ، وهو أن يكون كل واحد منهما بحيث يرى صاحبه .

(المسألة الثانية) أن الماء والأقرباء من عسكر طالوت لما قرروا مع العوام والضعفاء أنه

كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله ، وأمرهم أن الفتح والنصرة لا يحصلان إلا بأمر الله ، لاجرم لما برز عسكر طالوت إلى عسكر جالوت وأروا القلة في جانبهم ، والكثرة في جانب طوهم ، لاجرم اشتغلوا بالدعاء والتضرع ، فقالوا (ربنا أفرغ علينا صبراً) وظفروه ماحي الله عن قوم آخرين أنهم قالوا حين الإلتقاء مع المشركين (وكأين من نبي قاتل معه ربيون كثير)

إلى قوله (وما كان قولهم إلا أن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا في أمرنا وثبت أقدامنا والصبرنا على القوم الكافرين) وهكذا كان يفضل رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل المواقف ، وروى عنه في قصة بدر أنه عليه السلام لم يزل يصل ويستنجز من الله وعده ، وكان متى لقي عدواً قال « اللهم إن أحوذ بك من شرورهم وأجسلك في نحورهم » وكان يقول « اللهم بك أصول وبك أجول » .
(المسألة الثالثة) الإفراغ الصب ، يقال : أفرغت الإناء إذا صيبت ما فيه ، وأصله من الإفراغ ، يقال : فلان فارغ ممتاء أنه حال مما يشغله ، والإفراغ إخلاء الإناء مما فيه ، وإنما يخلو بسبب كل ما فيه .

إذا عرفت هذا فنقول قوله (أفرغ علينا صبراً) يدل على المبالغة في طلب الصبر من وجهين : (أحدهما) أنه إذا صب الشيء في الشيء فقد أثبت فيه بحيث لا يزول عنه ، وهذا يدل على التأكيد (والثاني) أن إفراغ الإناء هو إخلاؤه ، وذلك يكون بصب كل ما فيه ، فمعنى : أفرغ علينا صبراً : أي أصبب علينا أم صبر والجلد .

(المسألة الرابعة) اعلم أن الأمور المطلوبة عند المحاربة بمجرع أمور ثلاثة (فأولها) أن يكون الإنسان صبوراً على مشاهدة المخاوف والأمور المائلة ، وهذا هو الركن الأعل للمحارب فانه إذا كان جباناً لا يحصل منه مقصود أصلاً (وثانيها) أن يكون قد وجد من الآلات والأدوات والإتقانات الحسنة مما يمكنه أن يقف ويثبت ولا يصير ملجأ إلى الفرار (وثالثها) أن تزداد قوته على قوة عدوه حتى يمكنه أن يقهر العدو .

إذا عرفت هذا فنقول (المرتبة الأولى) هي المراد من قوله (أفرغ علينا صبراً) (والثانية) هي المراد بقوله (وثبت أقدامنا) (والثالثة) هي المراد بقوله (وانصرنا على القوم الكافرين) .

(المسألة الخامسة) احتج الأصحاب على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى بقوله (ربنا أفرغ علينا صبراً) وذلك لأنه لا معنى للصبر إلا القصد على الثبات ، ولا معنى لثبات إلا السكون والاستقرار وهذه الآية دالة على أن ذلك القصد المسمى بالصبر من الله تعالى ، وهو قوله (أفرغ علينا صبراً) وعلى أن الثبات والسكون الحاصل عند ذلك القصد أيضاً بفعل الله تعالى ، وهو قوله (وثبت أقدامنا) وهذا صريح في أن الإرادة من فعل العبد ومخلق الله تعالى ، أوجب التقاضي عنه بأن المراد من الصبر وتثبيت القدم تحصيل أسباب الصبر ، وأسباب ثبات القدم ، وتلك الأسباب أمور (أحدها) أن يجعل في قلوب أعدائهم الرعب واللين منهم فيقع بسبب ذلك منهم الإضطراب فيصير ذلك سبباً لجرأة المسلمين عليهم ، ويصير داعياً لهم إلى الصبر على القتال وترك الإتهرام ، (وثانيها) أن يلطف ببعض أعدائهم في معرفة بطلان ما هم عليه فيقع بينهم الإختلاف والتفرق ويصير ذلك سبباً لجرأة المؤمنين عليهم (وثالثها) أن يحدث تعالى فيهم وفي ديارهم وأهاليهم من

فَمَزْمُومٌ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ
وَعَلَّمَهُ مَا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ
وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ (٢٥١)

البلاء مثل الموت والوباء ، وما يكون سبباً لاشتغالهم بأنفسهم ، ولا يتفرغون حينئذ للحاربة فيصير ذلك سبباً لجرامة المسلمين عليهم (ورايها) أن يتلهم بمرض وضعف مبهم أو يمم أكثرهم ، أو يموت رئيسهم ومن يدبر أمرهم فيعرف المؤمنون ذلك فيصير ذلك سبباً لقوة قلوبهم ، وموجباً لأن يحصل لهم الصبر والثبات ، هذا كلام القاضي .

(والجواب عنه من وجهين) (الأول) أنا بينا أن الصبر عبارة عن قصد إلى السكون والثبات عبارة عن السكون ، فذلك هذه الآية هل أن إرادة العبد ومراده من الله تعالى وذلك يبطل قولكم وأنتم تصرفون الكلام عن ظاهره وتعملونه على أسباب الصبر وثبات الأقدام ، ومعلوم أن ترك الظاهر يغير دليل لا يجوز .

(الوجه الثاني) في الجواب أن هذه الأسباب التي سلمتم أنها يفعل الله تعالى إذا حصلت ووجدت فهل لها أثر في الترجيع الناهي أو ليس لها أثر فيه وإن لم يكن لها أثر فيه لم يكن لطلبها من الله قائمة وإن كان لها أثر في الترجيع فمتد صدور هذه الأسباب المرجحة من الله يحصل الرجحان ، وعند حصول الرجحان ينتج الطرف المرجوح ، فيجب حصول الطرف الراجح ، لأنه لا خروج من طرف النقيض وهو المطلوب والله أعلم .

قوله تعالى (فمزومهم باذن الله وقتل داود جالوت وآتاه الله الملك والحكمة وعلمه بما يشاء ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين) .

المعنى : أن الله تعالى استجاب دعاءهم ، وأفرغ الصبر عليهم ، وثبت أقدامهم ، ونصرهم على القوم الكافرين : جالوت وجنوده وحقق فضله ورحمته ظن من قال (كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله ، ومزومهم باذن الله) وأصل المزم في اللغة الكسر ، يقال سقا منزه إذا تفهق مع جفأ ، وهرمت العظم أو القصبه هزما ، والهزمة فقرة في الجبل ، أو في الصخرة ، قال سفيان بن عيينة في زمزم : هي هزمة جبيريل يريد هزما برجله طرج الماء ، ويقال : سمعت هزمة

الرد كما أنه صحت فيه تحقق ، ويقال للسحاب : هزم ، لأنه يتحقق بالهر ، وهزم الضرع وهزمه ما يكسر منه ، ثم أخبر تعالى أن تلك الهزيمة كانت بأذن الله وبإعانه وتوقيفه وتيسيره ، وأنه لولا إعانه وتيسيره لما حصل البتة ثم قال (وقتل داود جالوت) قال ابن عباس رضي الله عنهما : إن داود عليه السلام كان راعياً وله سبعة أخوة مع طالوت فلما أبطل أخيراً أخوته على أيهم أيضاً أرسل ابنه داود إليهم ليأتيه بخيرهم ، فأتاهم وهم في المصاف وبدرو جالوت الجبار وكان من قوم عاد إلى البراز فلم يخرج إليه أحد فقال : يا بني إسرائيل لو كنتم على حق لبارزني بمضكم فقال داود لأخوته أما فيكم من يخرج إلى هذا الاقتاف ؟ فسكتوا ، فذهب إلى ناحية من الصف ليس فيها أخوته فربه طالوت وهو يحرض الناس ، فقال له داود : ما تصنعون بمن يقتل هذا الاقتاف ؟ فقال طالوت : أنكمه ابني وأعطيه نصف ملكي فقال داود : فأنا عارج إليه وكان حادثه أن يقاتل بالقلع الذئب والأسد في الرعي ، وكان طالوت عارفاً بمخلادته ، فلما علم داود بأن يخرج رماه فأصابه في صدره ، ونفذ الحجر فيه ، وقتل يده ناساً كثيراً ، فهزم الله جنود جالوت (وقتل داود جالوت) لحسنه طالوت وأخرجه من مملكته ، ولم يف له بوعده ، ثم ندم فذهب يطلبه إلى أن قتل ، وملك داود وحصل له النبوة ، ولم يجتمع في بني إسرائيل الملك والنبوة إلا له .

أعلم أن قوله (فهزمهم بأذن الله وقتل داود جالوت) يدل على أن هزيمة عسكر جالوت كانت من طالوت وإن كان قتل جالوت ما كان إلا من داود ولا دالة في الظاهر على أن انهزام العسكر كان قبل قتل جالوت أو بعده ، لأن الواو لا تفيد الترتيب .

أما قوله تعالى (وآتاه الله الملك والحكمة) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال بعضهم آتاه الله الملك والنبوة جزاء على ما فعل من الطاعة المنظمة ، وبذل النفس في سبيل الله ، مع أنه تعالى كان عالماً بأنه صالح لتحمل أمر النبوة ، والنبوة لا يتمتع جعلها جزاء على الطاعات كما قال تعالى (ولقد اخترناهم على علم على العالمين ، وآتيناهم من الآيات ما فيه بلاء مبين) وقال (الله أعلم حيث يجعل رسالته) وظاهر هذه الآية يدل أيضاً على ذلك لأنه تعالى لما حكى عن داود أنه قتل جالوت ، قال بعده (وآتاه الله الملك والحكمة) والسلطان إذا أتم على بعض عبده الذين قاموا بخدمة شاققة ، يناب على الظن أن ذلك الإنعام لأجل تلك الخدمة . وقال الآكثرون : إن النبوة لا يجرى جعلها جزاء على الأعمال ، بل ذلك محض التفضل والإنعام ، قال تعالى (الله يصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس) .

(المسألة الثانية) قال بعضهم : ظاهر الآية يدل على أن داود حين قتل جالوت آتاه الله الملك والنبوة ، وذلك لأنه تعالى ذكر آتاه الله الملك والنبوة عقب ذكره لقتل داود جالوت ، وترتيب الحكم على الوصف المناسب معمر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم ، ويان المناسبة أنه عليه السلام

لما نزل مثل ذلك الخضم العظيم بالمقلع والحجر ، كان ذلك معجواً ، لاسبابها وقد تعلقت الاحجار معه وقالت : خذنا فانك تقتل جالوت بنا ، فظهور المعجور يدل على النبوة ، وأما الملك فلأن القوم لما شاهدوا منه قهر ذلك العدو العظيم الميبس بذلك السمل القليل ، فلا شك أن النفوس تميل إليه وذلك يقتضى حصول الملك له ظاهراً ، وقال الآكثرون : إن حصول الملك والنبوة له تأخر عن ذلك الوقت يسع سنين على ما قاله الضحاك ، قالوا والروايات وردت بذلك ، قالوا : لأن الله تعالى كان قد عين طالوت لذلك فيبعد أن يمر له من الملك حال حياته ، والمشهور في أحوال بني إسرائيل كان في ذلك الزمان أشعويل ، وملك ذلك الزمان طالوت ، فلبسوا ثوباً أشعويل أعطى الله تعالى النبوة لداود ، ولما مات طالوت أعطى الله تعالى الملك لداود ، فاجتمع الملك والنبوة فيه .

(المسألة الثالثة) (الحكمة) هي وضع الأمور مواضعها على الصواب والصلاح ، وكما هذا المعنى إنما يحصل بالنبوة ، فلا يبعد أن يكون المراد بالحكمة هنا النبوة ، قال تعالى (أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة) (وبعلمهم الكتاب والحكمة) .

فان قيل : فإذا كان المراد من الحكمة النبوة ، فلم قدم الملك على الحكمة ؟ مع أن الملك أدون حالا من النبوة .

قلنا : لأن الله تعالى بين في هذه الآية كيفية ترقى داود عليه السلام إلى المراتب العالية : وإذا تكلم المتكلم في كيفية الترقى ، فكل ما كان أكثر تأخراً في الذكر كان أعلى حالا وأعظم رتبة .

أما قوله تعالى (وعلمه بما يشاء) فيه وجه (أحدهما) أن المراد به ما ذكره في قوله (وعلمناه صنعة لبوس لكم لنحمتكنم من بأسكم) وقال (وأتانا له الحديد أن احمل سافنات وقدر في السرد) (وثانيتها) أن المراد كلام الطير والنمل ، قال تعالى حكاية عنه (علمنا منطق الطير) (وثالثتها) أن المراد به ما يتعلق بمصالح الدنيا وضبط الملك ، فانه ما ورثه الملك من آباءه ، لا هم ما كثر ما ملوكا بل كانوا رعاة (ورابعها) علم الدين ، قال تعالى (وآتينا داود ذبوراً) وذلك لأنه كان حاكماً بين الناس ، فلا بد وأن يعلمه الله تعالى كيفية الحكم والقضاء (وخامسها) الألحان الطيبة ، ولا يبعد حمل اللفظ على الكل .

فان قيل : إنه تعالى لما ذكر إنه آتاه الحكمة ، وكان المراد بالحكمة النبوة ، فقد دخل العلم في ذلك ، فلم يذكر بعده (علمه بما يشاء) .

قلنا : المقصود منه التنبيه على أن البعد قط لا يقتضى إلى حالة يستغنى عن التعلم ، سواء كان نبياً أو لم يكن ، ولهذا السبب قال محمد صلى الله عليه وسلم (قل رب زدني علماً) ثم قال تعالى (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض) .

اعلم أنه تعالى لما بين أن الفساد الواقع بمجاولت وجنوده زال بما كان من طالوت وجنوده ، وبما كان من داود من قتل مجاولت بين عقيب ذلك جملة تقتضئ كل تفصيل في هذا الباب ، وهو أنه تعالى يدفع الناس بعضهم ببعض لئلا تفسد الأرض ، فقال (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض) ومنها مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ ابن كثير وأبو عمرو (ولولا دفع الله) بنهر ألف ، وكذلك في سورة الحج (ولولا دفع الله) وقرأ جميعاً (إن الله يدفع عن الدين آمنوا) بنهر ألف وواقعهما حاصم وحمزة والكسائي وابن حاصر البصري على دفع الله بنهر ألف إلا أنهم قرؤا (إن الله يدفع عن الدين آمنوا) بالالف ، وقرأ نافع (ولولا دفع الله) و (إن الله يدفع) بالالف .

إذا عرفت هذه الروايات فنقول : أما من قرأ (ولولا دفع الله ، إن الله يدفع) فوجه ظاهر ، وأما من قرأ (ولولا دفع الله ، إن الله يدفع عن الدين آمنوا) فوجه الإشكال فيه أن المدافعة مفاعلة ، وهي جارة عن كون كل واحد من المدافعين دافعاً لصاحبه وما له من فعله ، وذلك من المبدى في حق الله تعالى محال ، وجوابه أن لأهل اللغة في لفظ دفع قولين (أحدهما) أنه مصدر يدفع ، تقول : دفعته دافعاً ودفاعاً ، كما تقول : كتبت كتاباً وكتاباً ، قالوا : وفعل كثيراً يعني : مصدر الثلاثي من فعل وفعل ، تقول : جمع جماعاً ، وطمع طامحاً ، وتقول : لقبته لقاءً ، وقمت قياماً ، وحل هذا التأويل كان قوله (ولولا دفع الله) معناه ولولا دفع الله .

(والقول الثاني) قول من جعل دفع من دفع ، فالمنى أنه سبحانه إنما يكف الظلة والعصاة عن ظلم المؤمنين على أبدى أنبيائه ورسله وأئمة دينه وكان يقع بين أولئك المحققين وأولئك المبطلين مدافعات ومكالمات ، لحسن الإخبار عنه بلفظ المدافعة ، كما قال (يحاربون الله ورسوله ، وشاقوا الله) وكما قال (قاتلهم الله) ونظائره والله أعلم .

(المسألة الثانية) اعلم أنه تعالى ذكر في هذه الآية المدفوع والمدفوع به ، فقوله (ولولا دفع الله الناس بعضهم) إشارة إلى المدفوع ، وقوله (ببعض) إشارة إلى المدفوع به ، فأما المدفوع عنه فغير مذكور في الآية ، فيحتمل أن يكون المدفوع عنه الشرور في الدين ويحتمل أن يكون المدفوع عنه الشرور في الدنيا ، ويحتمل أن يكون مجموعهما .

(أما القسم الأول) وهو أن يكون المدفوع عنه الشرور في الدين ، فنلك الشرور إما أن يكون المرجح بها إلى الكفر ، أو إلى الفسق ، أو إليهما ، فلنذكر هذه الإحتمالات .

(الإحتمال الأول) أن يكون المعنى : ولولا دفع الله بعض الناس عن الكفر بسبب البعض ، وحل هذا التقدير قاله أقدم من الأنبياء وأئمة الهدى فأنهم الذين بمنحون الناس عن الوقوع في الكفر بأظهار الدلائل والبراهين والبيئات قال تعالى (كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور) .

(والإحتيال الثاني) أن يكون المراد: ولولا دفع الله بعض الناس عن المعاصي والمنكرات بسبب البعض، وعلى هذا التقدير قاله افاضون ثم القائلون بالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر على ما قال تعالى (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) ويدخل في هذا الباب: الأئمة المنصوبون من قبل الله تعالى لأجل إقامة الحدود وإظهار شعائر الإسلام ونظيره قوله تعالى (ادفع بالي هي أحسن السيئة) وفي موضع آخر (ويدعون بالحسنة السيئة).

(الإحتيال الثالث) ولولا دفع الله بعض الناس عن المهرج والمرج وإفراة الفتن في الدنيا بسبب البعض، وعلم أن الدافعين على هذا التقدير هم الأنبياء عليهم السلام، ثم الأئمة والملوك الدابون عن شرائهم، وتقريره: أن الإنسان الواحد لا يمكنه أن يعيش وحده، لأنه مأمور بتجبر هذا لذلك ولا يطعن ذاك لهذا، ولا يبنى هذا لذلك، ولا ينسج ذاك لهذا، لا تتم مصلحة الإنسان الواحد، ولا تتم إلا عند اجتماع جمع في موضع واحد، فلهذا قيل: الإنسان مدني بطبعه، ثم إن الاجتماع بسبب المنازعة المفضية إلى المخاصمة أولا، والمقاتلة ثانيا، فلابد في الحكمة الإلهية من وضع شريعة بين الخلق، لتكون أشرية قاطعة للخصومات والمنازعات، فالأنبياء عليهم السلام الذين أتوا من عند الله بهذه الشرائع هم الذين دفع الله عنهم وبسبب شريعتهم إقافات الخلق فان الخلق ما داموا يكون متمسكين بالشرائع لا يقع بينهم خصام ولا نزاع، فالمالوك والأئمة متى كانوا يتمسكون بهذه الشرائع كانت الفتن زائلة، والمصالح حاصلة. فظهر أن الله تعالى يدفع عن المؤمنين أنواع شرور الدنيا بسبب بعثة الأنبياء عليهم السلام وعلم أنه كالأبد في قطع الخصومات والمنازعات من الشريعة فكذا لابد في تنفيذ الشريعة من الملك، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام «الإسلام والسلطان أخوان توأمان» وقال أيضاً «الإسلام أمير، والسلطان حارس، فلا أمير له فهو منزوم، ومالا حارس له فهو ضائع»، ولهذا يدفع الله تعالى عن المسلمين أنواع شرور الدنيا بسبب وضع الشرائع وبسبب نصب الملوك وتقويتهم، ومن قال بهذا القول قال في تفسير قوله (لفسدت الأرض) أي لقلب على أهل الأرض القتل والمعاصي، وذلك يسمى فساداً قال الله تعالى (وهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد) وقال (أتريد أن تقتلني كما قتلت نفسك بالأمس إن تريد إلا أن تكون جباراً في الأرض وما تريد أن تكون من المسلمين) وقال (إن أخاف أن يبذل دينكم أو أن يظهر في الأرض الفساد) وقال (أتدبر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض) وقال (ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس) وهذا التأويل يفسد له قوله في سورة الحج (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت صوامع وبيع وصلوات ومساجد).

(الإحتيال الرابع) ولولا دفع الله بالمؤمنين والأيثار عن الكفار والتفجار، لفسدت الأرض ولعلكت بمن فيها، وتصدقني هذا ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «يدفع بمن يصل من

تِلْكَ ءَايَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴿٢٥٧﴾

أنتى من لا يصل ، وبين يدي من لا يرى ، وبين يصوم من لا يصوم ، وبين يصح من لا يصح ،
وبين يجاهد من لا يجاهد ، ولو اجتمعوا على ترك هذه الأشياء لما أنظرهم الله طرفة عين ، ثم تلا
رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية على صحة هذا القول من القرآن قوله تعالى (وأما الجبار
فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا) وقال تعالى (ولولا رجال
مؤمنون ونساء مؤمنات) إلى قوله (ولو تزيوا لمدنبا الذين كفروا منهم هذا أبيا) وقال (وما
كان الله ليعذبهم وأنت فيهم) ومن قال بهذا القول قال في تفسيره قوله (ففسدت الأرض) أى
لأهلك الله أهلها لكثرة الكفار والعاص .

(والاختال الخامس) أن يكون اللفظ محولا على الكل ، لأن بين هذه الأقسام قدرا
معتبرا وهو دفع الفساد ، فإذا حللنا اللفظ على دخله الأقسام بأشهرها فيه .

(المسألة الثالثة) قال القاضي : هذه الآية من أقوى ما يدل على بطلان الجبر ، لأنه إذا كان
الفساد من خلقه فكيف يصلح أن يقول تعالى (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت
الأرض) ويجب أن لا يكون على قولهم لدفع الناس بعضهم بعضا تأثير في زوال الفساد وذلك
لأن على قولهم الفساد إنما لا يقع بسبب أن لا يفعل الله تعالى ولا يفعل لا الأمر يرجع إلى الناس .
(والجواب) أن الله تعالى لما كان عالما بوقوع الفساد ، فإذا صح مع ذلك العلم أن لا يفعل
الفساد كان المنى أنه يصح من العبد أن يجمع بين عدم الفساد وبين العلم بوجود الفساد ، فيلزم أن
يكون قادرا على الجمع بين النقي والإثبات وهو محال .

أما قوله (ولكن الله ذو فضل على العالمين) فالمقصود منه أن دفع الفساد بهذا الطريق العام
بم الناس كلهم ، واحتج أصحابنا بهذه الآية على أن الكل بقضاء الله تعالى ، فقالوا : لو لم يكن فضل
العبد خلقا لله تعالى ، لم يكن دفع المحققين شر المبتلين فضلا من الله تعالى على أهل الدنيا لأن المتولى
لذلك الدفع إذا كان هو العبد من قبل نفسه وباختياره ولم يكن لله تعالى (ولكن الله ذو فضل على
العالمين) عقيب قوله (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض) يدل على أنه تعالى ذو فضل على العالمين
بسبب ذلك الدفع ، فدل هذا على أن ذلك الدفع الذى هو فضلهم هو من خلق الله تعالى ومن تقديره .
فان قالوا : يحمل هذا على البيان والإرشاد والأمر .

قلنا : كل ذلك قائم في حق الكفار والشجار ولم يحصل منه الدفع ، فدلنا أن فضل الله ونعمته
علينا إنما كان بسبب نفس ذلك الدفع وذلك يرجع قولنا والله أعلم .
قوله تعالى (تلك آيات الله تتلوها عليك بالحق وإنك لمن المرسلين) .

اعلم أن قوله (تلك) إشارة إلى القصص التي ذكرها من حديث الألوف وإمامتهم وإحيائهم وتمليك طالوت ، وإظهار الآية التي هي نزول التابوت من السماء ، وغلب الجبارة على يد داود وهو صبي فقير ، ولا شك أن هذه الأحوال آيات باهرة دالة على كمال قدرة الله تعالى وحكمته ورحمته .

فإن قيل : لم قال (تلك) ولم يقل (هذه) مع أن تلك يشار بها إلى غائب لا إلى حاضر ؟ قلنا : قد بينا في تفسير قوله (ذلك الكتاب لا ريب فيه) أن تلك وذلك يرجع إلى معنى هذه وهذا ، وأيضاً لهذه القصص لما ذكرت صارت بعد ذكرها كالشيء الذي انقضى ومضى ، فكانت في حكم الغائب لهذا التأويل قال (تلك) .

أما قوله تعالى (تتلوها) يعني يتلوها جبريل عليه السلام عليك لكنه تعالى جعل تلاوة جبريل عليه السلام تلاوة لنفسه ، وهذا تشریف عظيم لجبريل عليه السلام ، وهو كقوله (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله) .

أما قوله (بالحق) ففيه وجوه (أحدها) أن المراد من ذكر هذه القصص أن يعتبر بها محمد صلى الله عليه وسلم ، وتعتبر بها أمته في أحوال الشدائد في الجهاد ، كما احتملها المؤمنون في الأمم المتقدمة (وثانيها) (بالحق) أي باليقين الذي لا يشك فيه أهل الكتاب ، لأنه في كتبهم ، كذلك من غير تفاوت أصلاً (وثالثها) إنا أنزلنا هذه الآيات على وجه تكون دالة في نوبتك بسبب ما فيها من القصاحة والبلاغة (ورابعها) (تلك آيات الله تتلوها عليك بالحق) أي يجب أن يعلم أن نزول هذه الآيات عليك من قبل الله تعالى ، وليس بسبب إلقاء الشياطين ، ولا بسبب تعريف الكهنة والسحرة .

ثم قال (وإن الله لمن المرسلين) وإنما ذكر هذا عقيب ما تقدم لوجوه (أحدها) أنك أخبرت عن هذه الأقاصيص من غير تعلم ولا دراسة ، وذلك يدل على أنه عليه الصلاة والسلام إنما ذكرها وهرها بسبب الوحي من الله تعالى (وثانيها) أنك قد عرفت بهذه الآيات ما جرى على الأنبياء عليهم السلام في بني إسرائيل من الحروف عليهم والرد لقولهم ، فلا يعظم عليك كفر من كفر بك ، وخلاف من خالف عليك ، لأنك مثلهم ، وإنما بمثل الكل لتأدية الرسالة ولا مثقال الأمر على سبيل الاختيار والتلويح ، لا على سبيل الإكراه ، فلا عتب عليك في خلافهم وكفرهم والوبال في ذلك يرجع عليهم فيكون تسلياً للرسول صلى الله عليه وسلم فيما يظهر من الكفار والمتأقين ، ويكون قوله (وإن الله لمن المرسلين) كالتنبيه على ذلك .

تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضُهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلْنَا الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ أَخْلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلُوا وَلَكِنْ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴿٢٥٣﴾

(تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات وآتينا عيسى ابن مريم البينات وأيدناه بروح القدس ولو شاء الله ما اقتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اخلفوا فممن آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتلوا ولكن الله يفعل ما يريد) في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) (تلك) ابتداء ، وإنما قال (تلك) ولم يقل أولئك الرسل ، لأنه ذهب إلى الجاهة ، كأنه قيل : تلك الجاهة الرسل بالرفع ، لأنه صفة لتلك وخبر الابتداء (فضلنا بعضهم على بعض) .

(المسألة الثانية) في قوله (تلك الرسل) أقوال (أحدها) أن المراد منه : من تقدم ذكرهم من الأنبياء عليهم السلام في القرآن ، كإبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب وموسى وغيرهم صلوات الله عليهم (والثاني) أن المراد منه من تقدم ذكرهم في هذه الآية كاشعويل وداود وطالوت على قول من يجعله نبياً (والثالث) وهو قول الأصم : تلك الرسل الذين أرسلهم الله لدفع الفساد ، الذين إليهم الإشارة بقوله تعالى (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض) .

(المسألة الثالثة) وجه تطبيق هذه الآية بما قبلها ما ذكره أبو مسلم وهو أنه تعالى أنبا محمداً صلى الله عليه وسلم من أخبار المتقدمين مع قومهم ، كسؤال نوح موسى (أرانا جرة) وقولهم (اجعل لنا إلها كما لهم آلهة) وكقوم عيسى بعد أن شاهدوا منه إحياء الموتى وإبراء الأكف والأبرص بأذن الله فكذبوه وراموا قتله ، ثم أقام فريق على الكفر به وفم اليهود ، وفريق زعموا أنهم أولياؤه وادعت على اليهود من قتله وصلبه ما كذبهم الله تعالى فيه كاللأ من بني إسرائيل حسدوا طالوت ودفعوا ملكه بعد المسألة ، وكذلك ما جرى من أمر النهر ، فمضى الله رسوله عما

ورأى من قومه من التكذيب والحسد ، فقال : هؤلاء الرسل الذين كلم الله تعالى بعضهم ، ورفع الباقين درجات وأيد عيسى بروح القدس ، قد نالهم من قومهم ما ذكرناه بعد مشاهدة المعجزات ، وأنت رسول مثلهم فلا تحزن على ما ترى من قومك ، فلو شاء الله لم تختلقوا أتم وأولئك ، ولكن ما نفعي الله فهو كائن ، وما قدره فهو واقع وبالجملة فالمقصود من هذا الكلام تسلية الرسول صلى الله عليه وسلم على إلقاء قومه له .

(المسألة الرابعة) أجمعت الأمة على أن بعض الأنبياء أفضل من بعض ، وعلى أن محمداً صلى الله عليه وسلم أفضل من الكل ، ويدل عليه وجوه (أحدها) قوله تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) فلما كان رحمة لكل العالمين لزم أن يكون أفضل من كل العالمين .

(الحجة الثانية) قوله تعالى (ورفعنا لك ذكرك) فقبل فيه لأنه قرن ذكر محمد بذكره في كلمة الشهادة وفي الأذان وفي التشهد ولم يكن ذكر سائر الأنبياء كذلك .

(الحجة الثالثة) أنه تعالى قرن طاعته بطاعته ، فقال (من يطع الرسول فقد أطاع الله) ويمنه بيمنه فقال (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم) وعزته بعزته فقال (وقه العزة ولرسوله) ورضاه برضاه فقال (واقه ورسوله أحق أن يرضوه) وإجابته بإجابته فقال (يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله ولرسوله) .

(الحجة الرابعة) أن الله تعالى أمر محمداً بأن يتحدى بكل سورة من القرآن فقال (فأتوا بسورة من مثله) وأقصر السور سورة الكوثر وهي ثلاث آيات ، وكان الله تعهداً بكل ثلاث آيات من القرآن ، ولما كان كل القرآن ستة آلاف آية ، وكذا آية ، لزم أن لا يكون معجز القرآن معجراً واحداً بل يكون ألنى معجزة وأزيد .

وإذا ثبت هذا فنقول : إن الله سبحانه ذكر تشریف موسى بتسع آيات بينات ، فلأن يحصل التشریف لمحمد بهذه الآيات الكثيرة كان أولى .

(الحجة الخامسة) أن معجزة رسولنا صلى الله عليه وسلم أفضل من معجزات سائر الأنبياء فوجب أن يكون رسولنا أفضل من سائر الأنبياء .

بيان الأول قوله عليه السلام « القرآن في الكلام كآدم في الموجودات » .

بيان الثاني أن الخلقة كلما كانت أشرف كان صاحبها أكرم عند الملك .

(الحجة السادسة) أن معجزته عليه السلام هي القرآن وهي من جنس الحروف والأصوات وهي أعراض غير باقية وسائر معجزات سائر الأنبياء من جنس الأمور الباقية ثم أنه سبحانه جعل معجزة محمد صلى الله عليه وسلم باقية إلى آخر الدهر ، ومعجزات سائر الأنبياء فانية متعنية .

(الحجة السابعة) أنه تعالى بعد ما حكى أحوال الأنبياء عليهم السلام قال (أولئك الذين

هدى الله فيهدام اقتده) فأمر محمداً صلى الله عليه وسلم بالاعتداء بمن قبله ، فاما أن يقال : إنه كان مأموراً بالاعتداء بهم في أصول الدين وهو غير جائز لأنه تقليد ، أو في فروع الدين وهو غير جائز ، لأن شرعه نسخ سائر الشرائع ، فلم يبق إلا أن يكون المراد بحاسن الأخلاق ، فكانه سبحانه قال : إنا أطلعناك على أحوالهم وسيرهم ، فاعتزأت منها أجودها وأحسنها وكن مقتدياً بهم في كلها ، وهذا يقتضى أنه اجتمع فيه من الخصال المرضية ما كان متفرقاً فيهم ، فوجب أن يكون أفضل منهم .

(الحجة الثامنة) أنه عليه السلام يمتد إلى كل الخلق وذلك يقتضى أن تكون صفته أكثر ، فوجب أن يكون أفضل ، أما إنه يمتد إلى كل الخلق فلقوله تعالى (وما أرسلناك إلا كافة للناس) وأما أن ذلك يقتضى أن تكون صفته أكثر فلاه كان إنساناً فرداً من خير مال ولا أحران وأنصار ، فإذا قال جميع العالمين (يا أيها الكافرون) صار الكل أعداء له ، وحيتذ يصير عاتقاً من الكل ، فكانت اللقطة عظيمة ، وكذلك فإن موسى عليه السلام لما بعث إلى بني إسرائيل فهو ما كان يضاف أحداً إلا من فرعون وقومه ، وأما محمد عليه السلام فالكل كانوا أعداء له ، بين ذلك أن إنساناً لو قيل له : هذا البلد الخال من الصديق والرفيق فيه رجل واحد ذو قوة وسلاح فاذهب إليه اليوم وحيداً وبلغ إليه خيراً برحته ويؤذيه ، فإنه قلما سمحت نفسه بذلك ، مع أنه إنسان واحد ، ولو قيل له : اذهب إلى بادية بعيدة ليس فيها أنيس ولا صديق ، وبلغ إلى صاحب البادية كذا وكذا من الأخبار الموحشة لعل ذلك على الإنسان ، أما النبي صلى الله عليه وسلم فإنه كان مأموراً بأن يذهب طول ليله ونهاره في كل حمرة إلى الجن والإنس الذين لا عهد له بهم ، بل المعتاد منهم أنهم يصادونه ويؤذونه ويستخفونه ، ثم إنه عليه السلام لم يمل من هذه الحالة ولم يتلصقاً ، بل سارع إليها سامعاً طيعاً ، فهذا يقتضى أنه حصل في إظهار دين الله أعظم المساق ، ولهذا قال تعالى (لا يستوى منكم من أتقى من قبل الفتح وقائل) ومعلوم أن ذلك البلاء كان على الرسول صلى الله عليه وسلم ، فإذا عظم فضل الصحابة بسبب تلك الشدة فما عظمك بالرسول ، وإذا ثبت أن صفته أعظم من صفته خيره وجب أن يكون فضله أكثر من فضل غيره لقوله عليه السلام « أفضل البادات أحرها » .

(الحجة التاسعة) أن دين محمد عليه السلام أفضل الأديان ، فيلزم أن يكون محمد صلى الله عليه وسلم أفضل الأنبياء ، بيان الأول أنه تعالى جعل الإسلام تافهاً لسائر الأديان ، والتاسخ يجب أن يكون أفضل لقوله عليه السلام « من من سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة » فلما كان هذا الدين أفضل وأكثر ثواباً ، وكان واضحه أكثر ثواباً من واضعي سائر الأديان ، فيلزم أن يكون محمد عليه السلام أفضل من سائر الأنبياء .

(الحجة العاشرة) أمة محمد صلى الله عليه وسلم أفضل الأمم ، فوجب أن يكون محمد أفضل الأنبياء ، بيان الأول قوله تعالى (كنتم خير أمة أخرجت للناس) بيان الثاني أن هذه الأمة إنما

نالت هذه الفضيلة لمناجاة محمد صلى الله عليه وسلم ، قال تعالى (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله) وفضيلة التابع توجب فضيلة المتبوع ، وإيضاً أن محمداً صلى الله عليه وسلم أكثر ثواباً لأنه مبعوث إلى الجن والإنس ، فوجب أن يكون ثوابه أكثر ، لأن لكثرة المستجيبين أثر في علو شأن المتبوع .

(الحجة الحادية عشرة) أنه عليه السلام خاتم الرسل ، فوجب أن يكون أفضل ، لأن نسخ الفضائل بالفضل قبيح في المقول .

(الحجة الثانية عشرة) أن تفصيل بعض الأنبياء على بعض يكون لأمور منها : كثرة المعجرات التي هي دالة على صدقهم وموجبة لتثريتهم ، وقد حصل في حق نبينا عليه السلام ما يفضل على ثلاثة آلاف ، وهي بالجملة على أقسام ، منها ما يتعلق بالقدر ، كاشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ، وإدوائهم من الماء القليل ، ومنها ما يتعلق بالعلوم كالإخبار عن الغيوب ، وفصاحة القرآن ، ومنها اختصاصه في ذاته بالفضائل ، فهو كونه أعرف نسياً من أشراف العرب ، وأيضاً كان في غاية الصجاعة ، كما روى أنه قال يمد محاربة على رضى الله عنه لمعمر بن ود : كيف وجدت نفسك يا علي ، قال : وجلتها لو كان كل أهل المدينة في جانب وأنا في جانب لقدرت عليهم فقال : تأهب فانه يخرج من هذا الوادي قتي يقتاتك ، الحديث إلى آخره وهو مشهور ، ومنها في خلقه وحله ووفائه وفصاحته وسفاته ، وكتب الحديث ناطقة بتفصيل هذه الأبواب .

(الحجة الثالثة عشرة) قوله عليه السلام « آدم ومن دونه تحت لوائى يوم القيامة » وذلك يدل على أنه أفضل من آدم ومن كل أولاده ، وقال عليه السلام « أنا سيد ولد آدم ولا غر » وقال عليه السلام « لا يدخل الجنة أحد من النبيين حتى أدخلها أنا ، ولا يدخلها أحد من الأمم حتى تدخلها أمي » وروى أنس قال صلى الله عليه وسلم « أنا أول الناس خروجاً إذا بشرا ، وأنا خلوهم إذا وفدوا ، وأنا مبشرهم إذا أيسوا ، لواء الحمد يدي ، وأنا أكرم ولد آدم على رب ولا غر » وعن ابن عباس قال : جلس ناس من الصحابة ينذاكرون فسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثهم فقال بعضهم : عجبا إن الله اتخذ إبراهيم خليلا ، وقال آخر : ماذا بأعجب من كلام موسى كلمه تكليها ، وقال آخر : فبى كلمة الله وروحه ، وقال آخر : آدم اصطفاه الله مخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : قد سمعت كلامكم وحجتكم إن إبراهيم خليل الله وهو كذلك ، وموسى نبي الله وهو كذلك ، وعيسى روح الله وهو كذلك ، وآدم اصطفاه الله تعالى وهو كذلك ، ألا وأنا حبيب الله ولا غر ، وأنا حامل لواء الحمد يوم القيامة ولا غر ، وأنا أول شافع وأنا أول مشفع يوم القيامة ولا غر ، وأنا أول من يجره حلقة الجنة فيفتح له فأدخلها ومعى قراء المؤمنين ولا غر ، وأنا أكرم الأولين والآخرين ولا غر .

(الحجة الرابعة عشرة) روى البيهقي في فضائل الصحابة أنه ظهر على بن أبي طالب من بعد فقال عليه السلام : هذا سيد العرب فقالت عائشة : أأنت سيد العرب ؟ فقال أنا سيد العالمين وهو سيد العرب ، وهذا يدل على أنه أفضل الأنبياء عليهم السلام .

(الحجة الخامسة عشرة) روى مجاهد عن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أعطيت خمساً لم يعط أحد قبلي ولا نبي ، بعثت إلى الأحمر والأسود وكان النبي قبلي يبعث إلى قومه ، وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً ، ونصرت بالرعب أمامي مسيرة شهر ، وأحللت لي الغنائم ولم تكن لأحد قبلي ، وأعطيت الشفاعة فأدخرتها لأمتي ، فهي نائلة إن شاء الله تعالى لمن لا يشرك بالله شيئاً » وجه الاستدلال أنه صريح في أن الله فضله بهذه الفضائل على غيره .

(الحجة السادسة عشرة) قال محمد بن عيسى الحكيم الترمذي في تقرير هذا المعنى : إن كل أمير فإنه تكون مؤنته على قدر رعيته ، فالأمير الذي تكون أمارته على قرية تكون مؤنته بقدر تلك القرية ، ومن ملك الشرق والغرب احتاج إلى أموال وذخائر أكثر من أموال أمير تلك القرية فكذلك كل رسول يبعث إلى قومه فأعطى من كنوز التوحيد وجواهر المعرفة على قدر ما حمل من الرسالة ، فالمرسل إلى قومه في طرف مخصوص من الأرض إنما يعطى من هذه الكنوز الروحية بقدر ذلك الموضع ، والمرسل إلى كل أهل الشرق والغرب لإنهم وجنهم لا بد وأن يعطى من المعرفة بقدر ما يمكنه أن يقوم بسعيه بأمور أهل الشرق والغرب ، وإذا كان كذلك كانت نسبة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم إلى نبوة سائر الأنبياء كنسبة كل المشارق والمغارب إلى ملك بعض البلاد المخصوصة ، ولما كان كذلك لا جرم أعطى من كنوز الحكمة والعلم ما لم يعط أحد قبله ، فلا جرم بلغ في العلم إلى الحد الذي لم يبلغه أحد من البشر قال تعالى في حقه (فأوحى إلى عبده ما أوحى) وفي الفصاحة إلى أن قال « أوتيت جوامع الكلم » وصار كتابه ميمناً على الكتب وصارت أمته خير الأمم .

(الحجة السابعة عشرة) روى محمد بن الحكيم الترمذي رحمه الله في كتاب النوادر : عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن الله اتخذ إبراهيم خليلاً ، وموسى نبياً ، واتخذني حبیباً ، ثم قال وعزى وجلال لاؤثرن حبیبى على خليلي ونبيي » .

(الحجة الثامنة عشرة) في الصحيحين عن همام بن منبه عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل ابتي بيتاً فأحسنها وأجملها وأكملها إلا موضع لبنه من زاوية من زواياها ، لجل الناس يطوفون به ويسجهم البنيان فيقولون : ألا وضعت هنا لبنه فيتم بناؤك ؟ فقال محمد : كنت أنا تلك اللبنة » .

(الحجة التاسعة عشرة) أن الله تعالى كلما نادى نبياً في القرآن ناداه باسمه (يا آدم اسكن ،

وناديه أن يا إبراهيم ، يا موسى إني أنا ربك (وأما النبي عليه السلام فانه ناداه بقوله (يا أيها النبي ، يا أيها الرسول) وذلك يقيد الفعل .

محتاج المخالف بوجه (الأول) أن معجرات الأنبياء كانت أعظم من معجراته ، فان آدم عليه السلام كان مسجوداً للملائكة ، وما كان محمد عليه السلام كذلك ، وإن إبراهيم عليه السلام أتى في التبران العظيمة فانقلب روحاً ومجاناً عليه ، وأن موسى عليه السلام أوفى تلك المعجرات العظيمة ، ومحمد ما كان له مثلاً ، وداود لأن له الحديد في يده ، وسليمان كان الجن والإنس والطير والوحش والرياح مسخرين له ، وما كان ذلك حاصلاً لمحمد صلى الله عليه وسلم ، وعيسى أنطقه الله في الطفولية وأقره على إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وما كان ذلك حاصلاً لمحمد صلى الله عليه وسلم .

(الحجة الثانية) أنه تعالى سمى إبراهيم في كتابه خليلًا ، فقال (واتخذ الله إبراهيم خليلًا) وقال في موسى عليه السلام (وكلم الله موسى تكليمًا) وقال في عيسى عليه السلام (ونفخنا فيه من روحنا) وشيء من ذلك لم يقله في حق محمد عليه السلام .

(الحجة الثالثة) قوله عليه السلام « لا تفضلوني على يونس بن متى » وقال صلى الله عليه وسلم « لا تغفروا بين الأنبياء » .

(الحجة الرابعة) روى عن ابن عباس قال : كنا في المسجد تنلنا كبر فضل الأنبياء فذكرنا نوحاً بطول عبادته ، وإبراهيم بخلته ، وموسى بتكليم الله تعالى إياه ، وعيسى برفعه إلى السماء ، وقتلنا رسول الله أفضل منهم ، يمت إلى الناس كافة ، وغفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ، وهو خامم الأنبياء ، فدخل رسول الله فقال : فم أتم ؟ فذكرنا له فقال « لا ينبغي لأحد أن يكون خيراً من يحيى ابن زكريا » وذلك أنه لم يعمل سيئة قط ولم يهجم بها .

(والجواب) أن كون آدم عليه السلام مسجوداً للملائكة لا يوجب أن يكون أفضل من محمد عليه السلام ، بدليل قوله صلى الله عليه وسلم « آدم ومن دونه تحت لوائى يوم القيامة » وقال « كشف نبياً و آدم بين الماء والطين » ونقل أن جبريل عليه السلام أخذ بركاب محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المراج ، وهذا أعظم من السجود ، وأيضاً أنه تعالى صلى بنفسه على محمد ، وأمر الملائكة والمؤمنين بالصلاة عليه ، وذلك أفضل من مجرد الملائكة ، وبدل عليه وجهه (الأول) أنه تعالى أمر الملائكة بسجود آدم تأدياً ، وأمرهم بالصلاة على محمد صلى الله عليه وسلم تفريداً (والثاني) أن الصلاة على محمد عليه السلام دائمة إلى يوم القيامة ، وأما مجرد الملائكة لآدم عليه السلام ما كان إلا مرة واحدة (الثالث) أن السجود لآدم إنما تولاه الملائكة ، وأما الصلاة على محمد صلى الله عليه وسلم قائماً تولاها رب العالمين ثم أمر بها الملائكة والمؤمنين (والرابع) أن الملائكة أمروا بالسجود

لادم لاجل أن نور محمد عليه السلام في جبهة آدم .

فإن قيل : إنه تعالى خص آدم بالعلم ، فقال (وعلم آدم الأسماء كلها) وأما محمد عليه السلام فقال في حقه (ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان) وقال (ووجدك ضالاً فهدى) وأيضاً فلم آدم هو الله تعالى ، قال (وعلم آدم الأسماء) وعلم محمد عليه السلام جبريل عليه السلام لقوله (عليه شديد القوى) .

(والجواب) أنه تعالى قال في علم محمد صلى الله عليه وسلم (وعليك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً) وقال عليه السلام «أدبني رب فأحسن تأديبي» وقال تعالى (الرحمن علم القرآن) وكان عليه السلام يقول «أرنا الأشياء كما هي» وقال تعالى لمحمد عليه السلام (وقل رب زدني علماً) وأما الجمع بينه وبين قوله تعالى (عليه شديد القوى) فذاك بحسب التلقين ، وأما التعليم فمن الله تعالى ، فإنه تعالى قال (قل يتوفاكم ملك الموت) ثم قال تعالى (الله يتوفا الأنفس حين موتها) .
فإن قيل : قال نوح عليه السلام (وما أنا بطارد المؤمنين) وقال الله تعالى لمحمد عليه السلام (ولا تطرد الذين يدعون ربهم) وهذا يدل على أن خلق نوح أحسن .

فلما : إنه تعالى قال (إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه أن أنذر قومك من قبل أن يأتهم غداً أبهم) فكان أول أمره المذاب ، وأما محمد عليه السلام فقبل فيه (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ، لقد جاءكم رسول من أنفسكم) إل قوله (رؤف رحيم) فكان طائفة نوح أن قال (رب لا تنزل من الأرض من الكافرين دياراً) وطائفة محمد عليه السلام الشفاعة (وصي أن يعثرك ربك مقاماً محموداً) وأما سائر المسجرات فقد ذكر في كتب دلائل النبوة في مقابلة كل واحد منها مسجرة أفضل منها لمحمد صلى الله عليه وسلم ، وهذا الكتاب لا يحتمل أكثر مما ذكرناه ، والله أعلم .

وأما قوله تعالى (منهم من كلم الله) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) للراد منه من كلمة الله تعالى ، والمساءل حذف كثيراً كقوله تعالى (وفيها ما لفتية الأنفس وتلذذ الآعين) .

(المسألة الثانية) قرئ : (كلم الله) بالنصب ، والقراءة الأولى أدل على الفضل ، لأن كل مؤمن فانه يكلم الله على ما قال عليه السلام «المصل مناجاة ربه» إنما الشرف في أن يكلمه الله تعالى ، وقرأ الباقون (كلم الله) من المكالة ، ويدل عليه قولهم : كلم الله بمعنى مكاله .

(المسألة الثالثة) اختلفوا في أن من كلمه الله فالمسموع هو الكلام القديم الأول ، الذي ليس بحرف ولا صوت أم غيره ؟ فقال الأشعري وأتباعه : المسموع هو ذلك فانه لما لم يتمتع رؤية مائيس بمكيف ، فكذلك لا يستبعد سماع مائيس بمكيف ، وقال المازني : سماع ذلك الكلام محال ، وإنما المسموع هو الحرف والصوت .

(المسألة الرابعة) اتفقوا على أن موسى عليه السلام مراد بقوله تعالى (منهم من كلم الله) قالوا وقد سمع من قوم موسى السبعون المختارون ومن الذين أرادهم الله بقوله (واختار موسى قومه سبعين رجلا) وهل سمعه محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج ؟ اختلفوا فيه منهم من قال : نعم بدليل قوله (فأوحى إلى عبده ما أوحى) .

فإن قيل : إن قوله تعالى (منهم من كلم الله) المقصود منه بيان غاية منجاة أولئك الأنبياء الذين كلم الله تعالى ، ولهذا السبب لما بالغ في تعظيم موسى عليه السلام ، قال (وكلم الله موسى تكليما) ثم جاء في القرآن مشكلة بين الله وبين إبليس ، حيث قال (أنظرني إلى يوم يمشئون ، قال فأنك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم) إلى آخر هذه الآيات وظاهر هذه الآيات يدل على مكالة كثيرة بين الله وبين إبليس فإن كان ذلك يوجب غاية الشرف فكيف حصل لإبليس الدم وإن لم يوجب فرقا فكيف ذكره في معرض التشريف لموسى عليه السلام حيث قال (وكلم الله موسى تكليما) ؟ (والجواب) أن قصة إبليس ليس فيها ما يدل على أنه تعالى قال تلك الجوابات معه من غير واسطة قلل واسطة كانت موجودة .

أما قوله تعالى (ورفع بعضهم درجات) فقيه قولان (الأول) أن المراد منه بيان أن مراتب الرسل متفاوتة ، وذلك لأنه تعالى اتخذ إبراهيم خليلا ، ولم يؤت أحدا مثله هذه القضية ، وجمع لداود الملك والنبوة ولم يحصل هذا لغيره ، وسفر لسليمان الإنس والجن والطير والريح ، ولم يكن هذا حاصلا لأبيه داود عليه السلام ، ومحمد عليه السلام مخصوص بأنه مبعوث إلى الجن والإنس وبأن شرعه ناسخ لكل الشرائع ، وهذا إن حللنا الدرجات على المناصب والمراتب ، أما إذا حللناها على المعجرات فقيه أيضا وجه ، لأن كل واحد من الأنبياء أوتي نورا آخر من المعجزة لا تقا بزمانه فمعجرات موسى عليه السلام ، وهي قلب العصا حية ، واليد البيضاء ، وخلق البحر ، كان كالفقيه بما كان أهل ذلك العصر متقدمين فيه وهو السحر ، ومعجرات عيسى عليه السلام وهي إبراء الأكمه والإبرص ، وإحياء الموتى ، كانت كالفقيه بما كان أهل ذلك العصر متقدمين فيه ، وهو الطب ، ومعجزة محمد عليه السلام ، وهي القرآن كانت من جنس البلاغة والفصاحة والحطاب والأشعار ، وبالجملة فالمعجرات متفاوتة بالقلة والكثرة ، وبالبقاء وعدم البقاء ، وبالقدرة وعدم القدرة ، وفيه وجه ثالث ، وهو أن يكون المراد بتفاوت الدرجات ما يتعلق بالدنيا ، وهو كثرة الأمة والصحابة وقوة الدولة ، فإذا تأملت الرجاء الثلاثة علمت أن محمدا صلى الله عليه وسلم كان مستجما لكل فنصبه أهلا ومعجراته أبهى وأقوى وقومه أكثر ودولته أعظم وأوفر .

(القول الثاني) أن المراد بهذه الآية محمد عليه السلام ، لأنه هو المفضل على الكل ، وإنما قال (ورفع بعضهم درجات) على سبيل التثنية والرمز بمن فضلوا عطيا فيقال له : من فضل هذا

فيقول : أحدهم أو بعضهم ويريد به نفسه ، ويكون ذلك أنعم من التصريح به ، وسئل المحيطة من أشعر الناس ، فذكر زهيراً والثابتة ، ثم قال : ولو شئت لذكرت الثالث أراد نفسه ، ولو قال : ولو شئت لذكرت نفسي لم يبق فيه غلظة .

فإن قيل : المفهوم من قوله (ورفع بعضهم درجات) هو المفهوم من قوله (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) فما الفائدة في التكرير ؟ وأيضاً قوله (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) كلام كلي ، وقوله بعد ذلك (منهم من كلم الله) شروع في تفصيل تلك الجملة ، وقوله بعد ذلك (ورفع بعضهم درجات) إعادة لذلك الكلي ، ومعلوم أن إعادة الكلام بعد الشروع في تفصيل جريئاته يكون مستدركا .

(والجواب) أن قوله (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) يدل على إثبات تفضيل البعض على البعض ، فأما أن يدل على أن ذلك التفضيل حصل بدرجات كثيرة أو بدرجات قليلة فليس فيه دلالة عليه فكان قوله (ورفع بعضهم درجات) فيه فائدة زائدة فلم يكن تكريراً .

أما قوله تعالى (وآتينا عيسى ابن مريم البينات) ففيه سوالات :

(السؤال الأول) أنه تعالى قال في أول الآية (فضلنا بعضهم على بعض) ثم عدل عن هذا النوع من الكلام إلى المغايبة فقال (منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات) ثم عدل من المغايبة إلى النوع الأول فقال (وآتينا عيسى بن مريم البينات) فما الفائدة في العدول عن المخاطبة إلى المغايبة ثم عنها إلى المخاطبة مرة أخرى ؟

(والجواب) أن قوله (منهم من كلم الله) أميب وأكثر وقعاً من أن يقال : منهم من كلمنا ، ولذلك قال (وكلم الله موسى تكليماً) فلهذا المقصود اختار لفظة التنية .

وأما قوله (وآتينا عيسى ابن مريم البينات) فأيضا اختار لفظ المخاطبة ، لأن الضمير في قوله (وآتينا) ضمير التعميم وتعميم الملقى يدل على عظمة الإتياء .

(السؤال الثاني) لم خص موسى وعيسى من بين الأنبياء بالذكر ؟ وهل يدل ذلك على أنهما أفضل من غيرهما ؟

(والجواب) سبب التخصيص أن معجراتهما أبر وأقوى من معجرات غيرهما وأيضاً فأمتهما موجودون حاضرون في هذا الزمان وأم سائر الأنبياء ليسوا موجودين فتخصيصهما بالذكر تنبيه على العظمى في أمتهما ، كانه قيل : هذان الرسولان مع علو درجتكما وكثرة معجراتكما لم يحصل الاقبال من أمتهما ، بل نازحوا وعالفوا ، ومن الواجب عليهم في طاعتها عرضا .

(السؤال الثالث) تخصيص عيسى بن مريم بإتياء البينات ، يدل أو يرمي أن إتياء البينات ما حصل في غيره ، ومعلوم أن ذلك غير جائز فإن قلتم : إنما خصهما بالذكر لأن تلك البينات

أقوى ؟ فنقول : إن بينات موسى عليه السلام كانت أقوى من بينات عيسى عليه السلام ، فإن لم تكن أقوى فلا أقل من المساواة .

(الجواب) المقصود منه التلبية على قبح أعمال اليهود ، حيث أنكروا نبوة عيسى عليه السلام مع ما ظهر على يديه من البينات اللاحقة .

(السؤال الرابع) البينات جمع قلة ، وذلك لا يليق بهذا المقام .

قلنا : لا نسلم أنه جمع قلة ، والله أعلم .

أما قوله تعالى (وأيدناه بروح القدس) ففيه مسائلتان :

(المسألة الأولى) القدس تنقله أهل الحجاز وتخففه تميم .

(المسألة الثانية) في تفسيره أقوال (الأول) قال الحسن : القدس هو الله تعالى ، وروحه جبريل عليه السلام ، والإضافة للترشيف ، والمعنى أعانه جبريل عليه السلام في أول أمره وفي وسطه وفي آخره ، أما في أول الأمر فللقوله (فنفخنا فيه من روحنا) وأما في وسطه فلأن جبريل عليه السلام عليه العلوم ، وحفظه من الأعداء ، وأما في آخر الأمر لحين أرادت اليهود قتله أعانه جبريل عليه السلام ورفضه إلى السماء والذي يدل على أن روح القدس جبريل عليه السلام قوله تعالى (قل نزله روح القدس) .

(والقول الثاني) وهو المنقول عن ابن عباس أن روح القدس هو الإسم الذي كان يحيى به عيسى عليه السلام الموتي .

(والقول الثالث) وهو قول أبي مسلم : أن روح القدس الذي أيد به يعقود أن يكون الروح الطاهرة التي نفخها الله تعالى فيه ، وأبانه بها عن غيره من خلق من اجتماع لطف الذكر والأنثى .

ثم قال تعالى (ولو شاء الله ماقتل الذين من بعدهم من بعد ما جاهدتم البيئات) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) تعلق هذه بما قبلها هو أن الرسل بعد ما جاهدتم البيئات ، ووهبت لهم الدلائل والبراهين ، اختلفت أقوامهم ، فبهم من آمن ومنهم من كفر ، وبسبب ذلك الاختلاف قاتلوا وتمارروا .

(المسألة الثانية) احتج القائلون بأن كل الحوادث بقضاء الله وقدره بهذه الآية ، وقالوا تقدير الآية : ولو شاء الله أن لا يقتلوا لم يقتلوا ، والمعنى أن عدم الاقتتال لازم لمشيئة عدم الاقتتال ، وعدم اللادام يدل على عدم المزوم ، لحيف وجد الاقتتال علينا أن مشيئة عدم الاقتتال مفقودة ، بل كان الحاصل هو مشيئة الاقتتال ، ولا شك أن ذلك الاقتتال مصيبة ، فدل ذلك على أن الكفر والإيمان والطاعة والمعصية بقضاء الله وقدره ومشيتيه ، وعلى أن قتل الكفار وقتلهم للمؤمنين بأرادة الله تعالى .

وأما المعتزلة فقد أجابوا عن الإستدلال ، وقالوا : المقصود من الآية بيان أن الكفار إذا قتلوا فليس ذلك بغلبة منهم فه تعالى وهذا المقصود يحصل بأن يقال : إنه تعالى لو شاء لأهلكهم وأبأدهم أو يقال : لو شاء لسلب القوى والقدر منهم أو يقال : لو شاء لمنهم من القتال جبراً أو قسراً وإذا كان كذلك لقوله (ولو شاء الله) المراد منه هذه الأنواع من المعية ، وهذا كما يقال : لو شاء الإمام لم يبد المجرم النار في ملكوته ، ولم تشرب النصراني الخمر ، والمراد منه المعية التي ذكرناها ، وكذا معنا ، ثم أكد القاضى هذه الأجوبة وقال : إذا كانت المعية تقع على وجه وتنتج على وجه لم يكن في الظاهر دلالة على الوجه المخصوص ، لاسيما وهذه الأنواع من المعية متباينة متنافية . (والجواب) أن أنواع المعية وإن اختلفت وتباينت إلا أنها مفترقة في محرم كونها معية ، والمذكور في الآية في معرض الشرط هو المعية من حيث إنها معية ، لا من حيث إنها معية خاصة ، فوجب أن يكون هذا المسمى حاصلًا ، وتخصيص المعية بمعية خاصة ، وهي إما معية الهلاك ، أو معية سلب القوى والقدر ، أو معية القهر والإجبار ، فتعبد للطلق وهو غير جائز ، وكأن هذا التخصيص على خلاف ظاهر اللفظ فهو على خلاف الدليل القاطع ، وذلك لأن الله تعالى إذا كان عالماً بوقوع الاقتتال ، والعلم بوقوع الاقتتال حال عدم وقوع الاقتتال جمع بين النفي والإثبات ، وبين السلب والإيجاب ، فحال حصول العلم بوجود الاقتتال لو أراد عدم الاقتتال لكان قد أراد الجمع بين النفي والإثبات وذلك محال ، فثبت أن ظاهر الآية على ضد قولهم ، والبرهان القاطع على ضد قولهم وبالله التوفيق .

ثم قال (ولكن اختلفوا فهم من آمن ومنهم من كفر) فقد ذكرنا في أول الآية أن المعنى : ولو شاء لم يمتنعوا ، وإذا لم يمتنعوا لم يقتتلوا ، وإذا اختلفوا فلا جرم اقتتلوا ، وهذه الآية دالة على أن الفعل لا يقع إلا بعد حصول الداعي ، لأنه بين أن الاختلاف يستلزم القتال ، والمعنى أن اختلافهم في الدين يدعوهم إلى المقاتلة ، وذلك يدل على أن المقاتلة لا تقع إلا لهذا الداعي ، وعلى أنه متى حصل هذا الداعي وقعت المقاتلة ، فمن هذا الوجه يدل على أن الفعل يمنع الوقوع عند عدم الداعي ، وواجب عند حصول الداعي ، ومتى ثبت ذلك ظهر أن الكل بقضاء الله وقدره ، لأن النواحي تسند لامعالة إلى داعية يخلقها الله في العبد دنوا للتسلسل ، فكانت الآية دالة أيضاً من هذا الوجه على صحة مذهبنا .

ثم قال (ولو شاء الله ما اقتتلوا) فإن قيل : فما الفائدة في التكرير ؟ . قلنا : قال الواحدى رحمه الله تعالى : إنما كرره تأكيداً للكلام وتكديفاً لمن زعم أنهم فعلوا ذلك من عند أنفسهم ولم يجر به قضاء ولا قدر من الله تعالى . ثم قال (ولكن الله يفعل ما يريد) فيوفق من يشاء ويخذل من يشاء لا اعتراض عليه في فعله

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمْ يَوْمٌ لَا يَبِيعَ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٢٠٥﴾

واحتج الأصحاب بهذه الآية على أنه تعالى هو الخالق لإيمان المؤمنين، وقالوا: لأن الخصم يساعد على أنه تعالى يريد الإيمان من المؤمن، ودلت الآية على أنه يفعل كل ما يريد، فوجب أن يكون الفاعل لإيمان المؤمن هو الله تعالى، وأيضاً لما دل على أنه يفعل كل ما يريد فلو كان يريد الإيمان من الكفار لفعل فيهم الإيمان، ولكانوا مؤمنين، ولما لم يكن كذلك دل على أنه تعالى لا يريد الإيمان منهم، فكانت هذه الآية دالة على مسألة خلق الأعمال، وعلى مسألة إرادة الكائنات والمتنزه بقيدون المطلق ويقولون: المراد بفعل كل ما يريد من أفعال نفسه، وهذا ضعيف لوجوه (أحدها) أنه تنقيح للطلق (والثاني) أنه على هذا التشديد تصير الآية بياناً للواضحات فإنه يصير معنى الآية أنه يفعل ما يفعله (الثالث) أن كل أحد كذلك فلا يكون في وصف الله تعالى بذلك دليلاً على كمال قدرته وجلوسريته والله أعلم.

قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة والكافرون هم الظالمون).

أعلم أن أصعب الأشياء على الإنسان بذل النفس في القتال، وبذل المال في الإنفاق فلما قدم الأمر بالقتال أحبه بالأمر بالإنفاق، وأيضاً فيه وجه آخر، وهو أنه تعالى أمر بالقتال فيما سبق بقوله (وقاتلوا في سبيل الله) ثم أحبه بقوله (من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً) والمقصود منه إنفاق المال في الجهاد، ثم إنه مرة ثانية أكد الأمر بالقتال وذكر فيه قصة طالوت، ثم أحبه بالأمر بالإنفاق في الجهاد، وهو قوله (يا أيها الذين آمنوا أنفقوا).

إذا هرفت وجه النظم فنقول: في الآية مسائل:

(المسألة الأولى) المعتزلة احتجوا على أن الرزق لا يكون إلا حلالاً بقوله (أنفقوا مما رزقناكم) فنقول: أنه تعالى أمر بالإنفاق من كل ما كان رزقاً بالإجماع أما ما كان حراماً فإنه لا يجوز إنفاقه، وهذا يقيد القطع بأن الرزق لا يكون حراماً، والأصحاب قالوا: ظاهر الآية وإن كان يدل على الأمر بإنفاق كل ما كان رزقاً إلا أننا نخصص هذا الأمر بإنفاق كل ما كان رزقاً حلالاً.

(المسألة الثانية) اعترضوا في أن قوله (أنفقوا) يختص بالإنفاق الواجب كالزكاة أم هو عام

في كل الإفصالات سواء كانت واجبة أو مندوبة ، فقال الحسن : هذا الأمر مختص بالزكاة ، قال لأن قوله (من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة) كالوعد والوعيد لا يتوجه إلا على الواجب وقال الآكثرون : هذا الأمر يتناول الواجب والمندوب ، وليس في الآية وعيد ، فكأنه قيل : حصلوا منافع الآخرة حين تكونون في الدنيا ، فانكم إذا خرجتم من الدنيا لا يمكنكم تحصيلها واكتسابها في الآخرة (والقول الثالث) أن المراد منه الإيفاق في الجهاد : والدليل عليه أنه مذكور بعد الأمر بالجهاد ، فكان المراد منه الإيفاق في الجهاد ، وهذا قول الأصم .

(المسألة الثالثة) قرأ ابن كثير وأبو عمرو (لا بيع ، ولا خلة ، ولا شفاعة) بالنصب ، وفي سورة إبراهيم عليه السلام (لا بيع فيه ولا خلال) وفي الطور (لا لغو فيها ولا تأثيم) والباقر جميعاً بالرفع ، والفرق بين النصب والرفع قد ذكرناه في قوله (فلا رفك ولا فسوق ولا جدال) . (المسألة الرابعة) المقصود من الآية أن الإنسان يجهده وحده ، ولا يكون معه شيء ، مما حصله في الدنيا ، قال تعالى (ولقد جئتنا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم) وقال (وزنه ما يقول ويأتينا فرادى) .

أما قوله (لا بيع فيه) ففيه وجهان (الأول) أن البيع هنا بمعنى الفدية ، كما قال (فالإيم لا يؤخذ منكم فدية) وقال (ولا يقبل منها حدل) وقال (وإنه لعدل كل عدل لا يؤخذ منها) فكأنه قال : من قبل أن يأتي يوم لا تجارة فيه فتكتسب ما تقتدي به من العذاب (والثاني) أن يكون المعنى : فتموا لانفسكم من المال الذي هو في ملككم قبل أن يأتي اليوم الذي لا يكون فيه تجارة ولا مباينة حتى يكتسب شيء من المال .

أما قوله (ولا خلة) فالمراد المودة ، ونظيره من الآيات قوله تعالى (الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين) وقال (وتقطعت بهم الأسباب) وقال (ويوم القيامة يكفر بعضكم ببعض) ويلعن بعضكم بعضاً وقال حكاية عن الكفار (فإلنا من شافين ولا صديق حيم) وقال (وما الظالمين من أنصار) وأما قوله (ولا شفاعة) يقتضى نفى كل الشفاعات .

وأعلم أن قوله (ولا خلة ولا شفاعة) عام في الكل ، إلا أن سائر الدلائل دلت على ثبوت المودة والمحبة بين المؤمنين ، وحل ثبوت الشفاعة للمؤمنين ، وقد بيناه في تفسير قوله تعالى (واتقوا) يوم ترجعون فيه إلى الله لا تهمز نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة) .

وأعلم أن السبب في عدم الخلة والشفاعة يوم القيامة أمور (أحدها) أن كل أحد يكون مشغولاً بنفسه ، على ما قال تعالى (لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه) (والثاني) أن الخوف الشديد غالب على كل أحد ، على ما قال (يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى) (والثالث) أنه إذا نزل العذاب بسبب الكفر والفسق صار

مبغضاً لحذين الأسمين ، وإذا صار مبغضاً لها صار مبغضاً لمن كان موصوفاً بها .
أما قوله تعالى (والكافرون م الظالمون) فنقل عن عطاء بن يسار أنه كان يقول : الحمد لله
الذي قال (والكافرون م الظالمون) ولم يقل الظالمون م الكافرون ، ثم ذكروا في تأويل هذه
الآية وجوهاً (أحدها) أنه تعالى لما قال (ولا خلة ولا شفاعة) أوم ذلك نفي الخلة والشفاعة
مطلقاً ، فذكر تعالى عقبه (والكافرون م الظالمون) ليدل على أن ذلك النفي يختص بالكافرين ،
وعلى هذا التقدير تصير الآية دالة على إثبات العفافة في حق الفاسق ، قال القاضي : هذا التأويل
غير صحيح لأن قوله (والكافرون م الظالمون) كلام مبتدأ فلم يجب تعليقه بما تقدم .

(والجواب) أنا لو جملنا هذا الكلام مبتدأ فطرق الخلف إلى كلام الله تعالى ، لأن غير
الكافرين قد يكون ظالمًا ، أما إذا علقناه بما تقدم زال الإشكال فوجب المصدر إلى تعليقه بما قبله .
(والتأويل الثاني) أن الكافرين إذا دخلوا النار همجوا عن التخلص عن ذلك العذاب ، فأنه
تعالى لم يظلمهم بذلك العذاب ، بل م الذين ظلموا أنفسهم حيث اختاروا الكفر والفسق حتى
صاروا مستحقين لهذا العذاب ، ونظيره قوله تعالى (ووجدوا ما حملوا احضراً ولا يظلم ربك أحداً) .
(والتأويل الثالث) أن الكافرين م الظالمون حيث تركوا تقديم الخيرات ليوم قائمهم
وحاجتهم وأتم أبها الحاضرون لا يقتدوا بهم في هذا الإختيار الرديء ، ولكن قدموا لأنفسكم
ما تجملونه يوم القيامة فدية لأنفسكم من عذاب الله .

(والتأويل الرابع) الكافرون م الظالمون لأنفسهم إيوضع الأمور في غير مواضعها ،
لتوقعهم العفافة من لا يشفع لهم عند الله ، فانهم كانوا يقولون في الآوان : هؤلاء شفعاؤنا عند
الله ، وقالوا أيضاً : ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى فن عبد جماداً وتوقع أن يكون شفعياً له عند
الله فقد ظلم نفسه حيث توقع الخير من لا يجوز التوقع منه .

(والتأويل الخامس) المراد من الظلم ترك الإتيان ، قال تعالى (آتت أكلها ولم تظلم منه
شيئاً) أى أعطت ولم تمنع فيكون معنى الآية والكافرون التاركون للاتفاق في سبيل الله ، وأما
المسلم فلا بد وأن يتفق منه شيئاً قل أو كثر .

(والتأويل السادس) (والكافرون م الظالمون) أى م الكاملون في الظلم البالغون المبلغ
العظيم فيه كما يقال : العلماء م المتكلمون أى م الكاملون في العلم فكذلك هنا ، وأكثر هذه الوجوه
قد ذكرها التفال رحمه الله وأه أعلم .

ثم الجزء السادس ، وبليه إن شاء الله تعالى الجزء السابع ، وأوله قوله تعالى
(الله لا إله إلا هو الحي القيوم) أحسن الله على إكمال

Biblioteca Alexandrina



0351855